دراسات صدرائية

صدر الدين الشيرازي

رسالة الحكمة العرشية

تحقيق وتعليق: عبد الجواد الحسيني





رسالة الحكمة العرشية

رسالة الحكمة العرشية

محمد بن إبراهيم
صدر الدين الشيرازي

حققه وعلق عليه
الدكتور عبد الجواد الحسيني

الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-056-2

[٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ]



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: لبنان – بيروت – سان تيريز – سنتر يحفوفي – بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ – email: almaaref@shurouk.org

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DBOUK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.
info@dboukart.com



إن الآراء والاتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن توجهات **دار المعارف الحكمية** وإن كانت تقع في سياق اهتماماته المعرفية



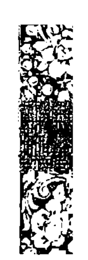
الفهرس



كلمة الناشر

شكل صدر الدين الشيرازي محورًا لحراك فكري فلسفيّ عميق، عمل على إعادة تفعيل القول الفلسفيّ وتجديده، مُدخلًا عليه الكثير من المسائل التي لم تكن معروفةً من قبل، فاتحًا بذلك أفقًا جديدًا أمام الباحثين، وهو من خلال ذلك يثبت أنّ الفلسفة الإسلامية لم تغادر هذا العالم مع «ابن رشد» إلى أوروبا، بل بقيت تستوطن هذا العالم وتحيك خيوطها لترتسم مشروعًا عَرِف رواجًا كبيرًا في الجزء الشرقيّ من الأمة الإسلامية، فكانت لها ثمارها المعرفية اليانعة، التي ما زالت تضج بحراك يحاول اليوم أن يجيب على أسئلة الذات، ويحاول أن يقدم إسهاماته في إطار الفكر الإنسانيّ.

وقد أدرك **دار المعارف الحكمية** ومنذ انطلاقه ضرورة إعادة استحضار «صدر الدين الشيرازي»، وتفعيل دوره في إطار المكتبة العربية، لما لهذا الأمر من ضرورات تاريخية ومنهجية وعلمية، فعمل على الكشف عن جوانب هذه الفلسفة، ليظهر أنّ الفلسفة الإسلامية لم تنتهِ بل بقيت فاعلةً ناشطةً، وإن كان هناك فتورٌ ما في العالم العربي، فهذا لا يعود إلى خصوصية الفلسفة، بل جاء



ضمن نسق من تراجع معرفيّ طال كافة الفروع المعرفية التي منها الفلسفة، حتى إذا أتيح لهذا الفكر إمكانيات القول، أعاد الحيوية لها وساهم فيها، مما يعني أنّ الفلسفة قطاعٌ معرفيٌ حيٌ وفاعل، وهو يشكل جزءًا من الذات، لا يمكن بتره أو تهميشه.

وفي هذا السياق اتجه الدار نحو البحث عن المهمش في هذه الذات، والذي يشكل استكمالًا لمسيرة الفلسفة الإسلامية، ليساهم في ترميم الصورة وإعادة تكوينها، فيوفّر للباحث إمكانية رؤيتها بشكل كامل، فعمل ضمن مجموعة إصداراته على الإضاءة على كثير من الأعمال التي لم يتم تثميرها أو العمل عليها، ليضعها أمام الباحثين للاستفادة منها، وقد وضع أمام ناظريه هدفين:

الأول: استكمال خريطة تطور الفلسفة الإسلامية.

الثاني: إعادة تفعيل الفلسفة وتزويدها بالمقولات التي قد تؤسس لأقوال تنطلق من الذات وخصوصيتها المعرفية.

وقد أراد الدار من هذا تحقيق بعدَين منهجي ومعرفي، ليثبت أنّ الفلسفة أصيلة في الإسلام، وأنّها تستطيع أن تتجدد بشكل مستمر شرط توفر البيئة الحاضنة، التي تتقبل الحوار والتثاقف.

واليوم، يتشرف دار المعارف الحكمية في إطار رؤيته بتقديم كتاب **رسالة الحكمة العرشية** إلى القارئ العربي، وهو من الآثار الفكرية التي تقدم فلسفة «صدر الدين الشيرازي» بلغة مكثفة وسلسة في آن، تسمح بالتعرف على أبرز أفكار هذا الفيلسوف.

وآثر الدار أن يقدم هذا العمل إلا بتحقيق علميّ متقن، جهد من خلاله المحقق الدكتور عبد الجواد الحسيني على العمل على



مخطوطات متعددة، ولم يكتفِ بذلك، بل عمل على إضافة هوامش إيضاحية عمّقت المسائل التي طرحها «الملا صدرا»، وأشارت إلى تنوع المصادر المعرفية التي اعتمد عليها، وأظهرت رحابة هذا الفكر وتنوعه وقدرته الاستيعابية الجامعة، التي تستحق أن تكون منطلقًا عمليًا للباحثين للانفتاح على المعارف الإنسانية والتفاعل مع المعطيات الحضارية للإجابة عن القضايا التي تواجههم.



مقدمة المحقّق



الحمد للّه رب العالمين، والصلاة و السلام على أشرف الخلق محمد وآله الطيبين الطاهرين.

في القرن الحادي عشر للهجرة، نبغ محمد بن إبراهيم، صدر المتألهين الشيرازي (٩٧٩-١٠٥٠هـ)، وتكفينا شهرته، ومن ترجم له، مؤونة الحديث عن تفاصيل حياته[1]، التي انتهت بوفاته في البصرة بعد أن حج ماشيًا إلى بيت اللّه الحرام، ليوارى الثرى في النجف الأشرف.

وهناك ما يفوق ذلك أهميةً، وهو المنهج الفلسفي الذي جاءت فلسفة الشيرازي في سياقه، فقد سارت الفلسفة الإسلامية بمسارين، شكلا فيما بعد البنية الفكرية والصرح المعرفي في الإسلام؛ وهما: الحكمة المشائية والحكمة المتعالية.

وبكلمة مختصرة، فإن الفارق بين الحكمتين هو أن الحكمة المتعالية تقرن البرهان بالكشف، فيما تقتصر المشائية على البرهان فحسب.

---

(١) ينظر مثلًا: خير الدين الزركلي، **قاموس الأعلام**، ج ٦، ص ١٩٣.



وشاءت الأقدار شهرة الأولى على يد فلاسفة كبار، أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، أما الثانية فعرفت فيما بعد مع صدر المتألهين، حتى ظُن أنه المؤسس لها، وهكذا أُرِّخت الحكمة المتعالية، مع صدر المتألهين، في أغلب البحوث والدراسات.

والحكمة المتعالية مدرسة فلسفية عميقة، بلغت أوجها المعرفي مع محيي الدين بن عربي، ويبدو من التأمل في تاريخ الفلسفية الإسلامية أنها بدأت كمنهج فلسفي في القرن الثالث الهجري مع الفيلسوف محمد بن عبد اللّه بن مسرة الجبلي (ت ٣١٩هـ) وهو فيلسوف أندلسي قرطبي.

وقد وضع محيي الدين بن عربي أهم أسس الحكمة المتعالية، نظير أصالة الوجود والحركة الجوهرية والحدوث الجسماني للنفس، وغيرها من الأسس التي ميزتها عن المشائية، من جهة المحتوى فضلًا عن المنهج.

وهنا برز الدور الفلسفي الذي قام به صدر المتألهين، إذ قام بتوسعة هذه المسائل وتوظيفها في حل المشاكل الفلسفية بأسلوب رفيع ومبتكر، وذلك بقيامه بصياغة تلك المسائل على شكل نظريات برهانية بعد أن أحكمها منطقيًا وفلسفيًا.

وما أشبه نسبة صدر المتألهين إلى الحكمة المتعالية قياسًا بابن عربي، بنسبة ابن سينا إلى الحكمة المشائية قياسًا بالفارابي.

ومن بين الآثار المهمة التي نسجها الشيرازي يبرز كتاب **الحكمة العرشية**، فهو من الآثار الفلسفية التي دبجتها يراعته أواخر أيام حياته، فيه لباب الحكمة المتعالية، وخلاصة آرائه الفلسفية



والذوقية، لم يغرق في القول فيه ولم يتكلف، فجاء به موجزًا دون إطناب، على شكل مقدمة ومشرقين، وفي الثاني ثلاثة إشراقات، وفي الختام وصية، وليس بدعًا أن يسمى بالحكمة العرشية، فالعرش، يدل على العلو والإحاطة، فهي حكمة متعالية محيطة، جاءت على نحو البساطة والإجمال.

ولأهمية هذا الكتاب، تعددت شروحاته، واهتم المحققون بالتعليق عليه، ولعل أشهرها شرح الشيخ أحمد الإحسائي (ت ١٢٤٣هـ)، وهو شرح نقدي. ومن الشروحات الهامة شرح الشيخ محمد جعفر اللاهيجي (ت ١٢٩٤هـ). وهناك شرحان آخران للحكمة العرشية، وُضعا لدفع ما جاء به الإحسائي من نقد، الأول للشيخ اسماعيل بن سميع الأصفهاني (ت ١٢٧٧هـ) وهو أستاذ الشيخ هادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ) صاحب **المنظومة**، والثاني للشيخ زين العابدين بن محمد جواد النوري[١]. وللشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣هـ) حاشية مهمة عليه.

والحمد للّه رب العالمين.

عبد الجواد الحسيني
١٤ ذي القعدة، ١٤٣٦هـ
كلية الآداب/ جامعة واسط

---

(١) هذه الشروحات للحكمة العرشية وثّقها الشيخ آقا بزرك الطهراني، في موسوعته الكبرى: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ج ١٣، ص ٣٦٨.

إشارة

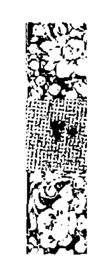
١. المخطوطات:

استند هذا التحقيق على أربع مخطوطات، فيما يلي وصفهن.

الأولى: مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء، في النجف الأشرف، رقم: ٠٥٣٨٢، وتقع في مئة وثلاث عشرة صفحةً، خطها عربي واضح، كتبت بحبر أسود، فيها بعض الأخطاء، سقطت منها الصفحة الأولى، وكتبت بتاريخ ١٢٥٧ هجري، وجاء في نهايتها:

«تمت الكتابة، بعون الملك الوهاب، على يد أقل الأقلين، تراب أقدام الطالبين، ابن كربلائي، اسماعيل محمد، ساكن قرية جيلارد، في سنة سبعة وخمسين، مائتين بعين، بعد الألف من الهجرة النبوية المصطفوية، اللهم اغفر له ولوالديه، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين».

الثانية: مخطوطة مكتبة الحكيم، في النجف الأشرف، رقم: ٩٠٠ – ٣، وتقع في سبعين صفحةً، وخطها فارسي (شكسته نستعليق)، كتبت عناوينها بحبر أحمر، فيما كتب المتن بحبر أسود،



وهي كاملة، نادرة الخطأ، وكتبت بتاريخ ١٢٦٣ هجري، بقلم محمد بن سلمان التبريزي، وجاء في نهايتها:

«وقد نقلت هذه الرسالة الشريفة، الموسومة بالحكمة العرشية، من نسخة نقلت من نسخة المصنف، قدس سره، في أصفهان، في ٢٢ شهر رجب المرجب، سنة ١٢٦٣، بعون اللّه وتوفيقه».

الثالثة: مخطوطة مكتبة الحكيم، في النجف الأشرف، رقم: ٢٣، وتقع في خمس وخمسين صفحةً، كتبت بالخط الفارسي، بحبر أسود، سقط أولها، وما يقارب خمس صفحات من آخرها، قليلة الخطأ، مجهولة التاريخ والكاتب، وعليها تعليقات كتبت عام ١٣١٠ هجري.

الرابعة: مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء، في النجف الأشرف، رقم: ٠٠٥٣٥، وتقع في ستين صفحةً، خطها فارسي (شكسته نستعليق)، كتبت بحبر أسود، وهي كاملة، نادرة الخطأ، مجهولة التاريخ والكاتب.

٢. الرموز:

ستُسخدم في التحقيق الرموز التالية وستدل على المعاني التالية:

أ : مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء، في النجف الأشرف، رقم: ٠٥٣٨٢.

ب : مخطوطة مكتبة الحكيم، في النجف الأشرف، رقم: ٩٠٠ – ٣.



ج : مخطوطة مكتبة الحكيم، في النجف الأشرف، رقم: ٢٣.

د : مخطوطة مكتبة كاشف الغطاء، في النجف الأشرف، رقم: ٠٠٥٣٥.

س : ما سقط من المخطوطات.

٣. صور الأوراق الأولى:

ستُدرج في الصفحات التالية صور الأوراق الأولى من المخطوطات المشار إليها.



الورقة الأولى من المخطوطة (أ)



الورقة الأولى من المخطوطة (ب)

الورقة الأولى من المخطوطة (ج)



الورقة الأولى من المخطوطة (د)



متن الرسالة



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد للّه الذي جعلنا ممن شرح صدره للإسلام، فهو على نور من ربه، وأوجدنا من عباده الذين آتاهم رحمةً من عنده وعلمًا من لدنه، وهداهم إلى صراط اللّه الحق باليقين، وجعل لهم لسان صدق في الآخرين.

والصلاة على خير من أنزل إليه الكتاب، وأشرف من أوتي الحكمة وفصل الخطاب، محمد وآله الفائزين من ميراث النبوة والحكمة بالحظ الأوفى[١] والقدح المعلى، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، ولهم الدعاء[٢] من الحق الأعلى.

وبعد، فيقول العبد الذليل المحتاج إلى عفو ربه الجليل[٣]، محمد الشيرازي، المدعو بصدر الدين، جعل اللّه قلبه منورًا بنور

---

(١) أوفى (ب).

(٢) الدعا (ب).

(٣) فيقول الذليل، المفتقر إلى عفو ربه الغني (د).



المعرفة واليقين، هذه رسالة أذكر فيها طائفة من المسائل الربوبية والمعالم القدسية، التي أنار اللّه تعالى[١] بها قلبي من عالم الرحمة والنور، ولم يكن وصلت إليها أيدي أفكار الجمهور[٢] ولا يوجد شيء من هذه الجواهر الزواهر في خزانة أحد من الفلاسفة المشهورين، والحكماء المتأخرين المعروفين[٣]، حيث لم يؤتوا من هذه[٤] الحكمة شيئًا، ولم ينالوا من هذا النور إلا ظلًا وفيئًا، إذ لم يأتوا البيوت من أبوابها، فحرموا من شراب[٥] المعرفة بسرابها.

بل هذه قوابس مقتبسة من مشكاة النبوة والولاية، مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة، من غير أن تُكتسب[٦] من مناولة كتب[٧] الباحثين، أو من[٨] مزاولة صحبة المعلمين[٩]، ذكرتها لتكون تبصرةً للسُلّاك الناظرين، وتذكرةً للإخوان المؤمنين، وإن كانت شنعةً للجهال والجدليين، وغيظًا[١٠] لأعداء نور الحكمة واليقين، وأولياء ظلمات الشياطين المطرودين، ولكني[١١] اعتصمت بوجه

---

(١) س (ب).
(٢) أفهام الجمهور (د).
(٣) س (ب، ج).
(٤) س (ب، ج).
(٥) شرب (أ).
(٦) يكتسب (ب).
(٧) س (أ).
(٨) س (أ).
(٩) المتعلمين (ب، ج).
(١٠) غطاء (د).
(١١) لكني (ج).



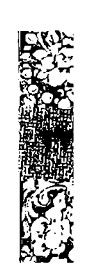
اللّه[١] القديم وأوليائه من شر عداوة المعاندين، واحتجبت بملكوته العظيم وأنواره من ظلمات أوهام المعطلين.

إلهي، إن افتخرتُ فبما أنعمت عليّ، وقد أمرت ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[٢]، وإن أسأتُ أو ظلمتُ نفسي فقد استغفرتُ وقد قلتَ ﴿وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[٣].

وهـذه المسائل المرسومة في هـذه الرسالة الموسومة[٤] بالحكمة العرشية[٥] بعضها يندرج[٦] بالإيمان باللّه، وبعضها يندرج في العلم باليوم الآخر، وهـذان العلمان، المشار إليهما في كثير من آيات[٧] القرآن بالإيمان باللّه وباليوم الآخر، هما أشرف العلوم الحقيقية التي بها يصير الإنسان من حزب[٨] ملائكة اللّه المقربين، وبإنكارها وجحودها يقع في ضلال مبين، ويخرج من[٩] رِبقة المؤمنين ويحتجب[١٠] عن جمال رب العالمين، ويحشر مع الشياطين[١١]،

---

(١) س (د).
(٢) الضحى/ ١١.
(٣) النساء/ ١١٠.
(٤) س (د).
(٥) الحكمة العرشية (ب)، بحكمة العرشية (ج).
(٦) في آيات القرآن (د).
(٧) س (د).
(٨) س (أ).
(٩) عن (د).
(١٠) يحجب (أ).
(١١) مع جنود إبليس أجمعين (ج).



﴿كَلَّاۖ بَلْۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ۞ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[1].

فهذا أوان الشروع في عرض هذه الأنوار[2] على صحائف الأذهان والأفكار، والحوالة إلى كتبنا[3] المبسوطة في إقامة الحجة والبرهان، على[4] كل من المسائل والأنظار[5]، إلا إشارة خفيفة يُكتفى بها للقرائح[6] اللطيفة، ويهتدي بها النفوس المتوقدة الشريفة، ونوردها في مشرقين.

(١) المطففين/ ١٤ - ١٥.
(٢) س (د).
(٣) كتابنا (د).
(٤) في (أ).
(٥) س (ج).
(٦) القرائح (ج).



المشرق الأول:

في العلم(*) بالله وصفاته وأسمائه وآياته

(*) علم (د).



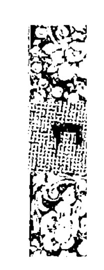
وفيه قواعد:

قاعدة لدنية[1]: في تقسيم الموجود وإثبات أول الوجود

إن الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها، ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود، من عموم أو خصوص أو حدٍ أو نهاية، أو ماهية أو نقص أو عدم؛ وهو المسمى بواجب الوجود، فنقول[2]: إن لم تكن[3] حقيقة الوجود موجودةً، لم يكن شيء من الأشياء موجودًا[4]، لكن اللازم باطل بديهةً[5]، فكذا الملزوم، أما بيان اللزوم، فلأن غير حقيقة الوجود إما ماهية من الماهيات، أو وجود خاص مشوب بعدم أو قصور، وكل ماهية غير الوجود، فهي

---

(١) عرشية (ج).
(٢) ونقول (د).
(٣) لو لم يكن (ب، ج)، لو لم تكن (د).
(٤) موجودة (ج).
(٥) بديهية (أ).



بالوجود موجودة، لا بنفسها، كيف ولو أخذت نفسها مجردةً عن الوجود لم تكن[١] نفسُها[٢] نفسَها، فضلًا عن أن تكون[٣] موجودةً، لأن ثبوت شيء لشيء فرعٌ على ثبوت ذلك[٤] الشيء ووجودهِ.

وذلك الوجود، إن كان غير حقيقة الوجود، ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود وخصوصية أخرى، وكل خصوصية غير الوجود[٥] فهي[٦] عدمٌ أو عدمي[٧]، وكل مركب متأخرٌ عن بسيطهِ مفتقرٌ إليه، والعدم لا دخل له في موجودية الشيء وتحصله[٨]، وإن دخل في حده ومفهومه، وثبوت كل مفهومٍ لشيءٍ وحمله عليه سواءٌ كان ماهيةً أو صفةً أخرى ثبوتيةً أو سلبيةً[٩]، فهو[١٠] فرعٌ على وجود ذلك الشيء، والكلام عائد إليه[١١]، فيتسلسل[١٢] أو ينتهي إلى وجود بحت[١٣] لا يشوبه شيء.

---

(١) يكن (ب، ج).
(٢) لنفسها (أ).
(٣) يكون (ب، ج).
(٤) س (د).
(٥) العبارة س (د).
(٦) فهو (ب، ج).
(٧) الفرق بين العدم والعدمي هو أن العدم لا يحظى بوجود ولا باعتبار، بينما يكون للعدمي الاعتبار فحسب، نظير المفاهيم المنتزعة عن الخارج.
(٨) تحصيله (ج).
(٩) بثبوتيته أو سلبيته (أ).
(١٠) س (د).
(١١) أي إلى الوجود الذي انتزعت منه المفاهيم.
(١٢) س (أ).
(١٣) بحيث (أ).



فظهر أن أصل موجودية[1] كل موجود، أو ما منه موجودية كل شيء[2]، هو محض حقيقة الوجود الذي لا يشوبه شيء غير الوجود، فهذه الحقيقة لا يعتريها[3] حدٌ ولا نهاية، ولا نقص ولا قوة إمكانية، ولا ماهية، ولا يشوبها عمومٌ، جنسي أو نوعي أو فصلي أو عرضي، عامي[4] أو خاصي؛ لأن الوجود متقدم على هذه الأوصاف العارضة للماهيات، وما لا ماهية له غير الوجود، لا يلحقه عموم ولا خصوص، فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته، ولا صورة له، كما لا فاعل له ولا غاية، بل هو صورة ذاته، و[5]مصور كل شيء، لأنه كمال ذاته، و[6]كمال كل شيء، لأن ذاته بالفعل من جميع الوجوه؛ فلا معرّف له ولا كاشف له إلا هو، ولا برهان[7] عليه إلا ذاته.

---

(١) س (أ، د).

(٢) س (ج).

(٣) يعتبر لها (أ).

(٤) س (أ).

(٥) وهو (أ).

(٦) وهو (أ).

(٧) البرهان إنّي ولِمّي، الأول يكون فيه المعلول دليلًا على العلة، والثاني عكس ذلك [ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ١، ص ٥٣٤]، ولمّا كان الواجب مستغنٍ عن العلة، فلا يصح البرهنة عليه باللمي، ولكون الاستدلال بمعلولاته عليه يستلزم غيابه وحضورها، صار البرهان الإني غير تام [في عيوب البرهان الإني، ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٢٢٤]، فاعتمد الحكماء على إثبات ذاته بذاته، ببرهان شبيه باللمي [ينظر: مهدي الأشتياني، **تعليقة على منظومة السبزواري**، ج ٢، ص ١٤٨] أطلقوا عليه «برهان الصدّيقين»، ولعل الفارابي أول من وضعه فلسفيًا [ينظر: الفارابي، **فصوص الحكم**، ص ٦٢]، ومن ثم ابن سينا [ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، =



فشهد بذاته، على ذاته، وعلى وحدانية ذاته، كما قال تعالى[1] ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]، لأن وحدته ليست وحدةً شخصيةً توجد لفرد من طبيعته، ولا نوعيةً ولا جنسية، توجد لمعنًى كلي من المعاني وماهيةٍ من الماهيات، ولا أيضًا وحدته[3] وحدة اجتماعية توجد لعدةٍ من الأشياء، وقد صارت بالاتحاد في الوجود، أو بالاجتماع[4]، شيئًا واحدًا، ولا أيضًا[5] اتصالية كما للمقادير[6] أو[7] المتقدرات، ولا غير ذلك من الوحدات النسبية، كالتماثل والتجانس، والتشابه والتطابق، والتضائف أيضًا كما ستعلم[8]، وإن جوزته[9] الفلاسفة[10]، والتوافق، وغير ذلك من أقسام الوحدة[11] غير الحقيقية[12].

= ج ٣، ص ٥٤]، لكن هذا البرهان يتخذ طابعًا آخر عند المصنف، يختلف عما كان عليه عند السابقين، كونهم اعتمدوا فيه على مفهوم الوجود، فيما اعتمد هو على حقيقة الوجود [ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٦، ص ٢٥].

(١) س (ب).

(٢) آل عمران/ ١٨.

(٣) س (أ، ب، ج).

(٤) الاجتماع (أ، د).

(٥) س (أ).

(٦) كالمقادير (د).

(٧) و (أ).

(٨) كما ستعلم إن شاء الله (د).

(٩) جوزه (أ).

(١٠) هذا بناءً على أن الإضافة عندهم تعرض لجميع الموجودات [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ١٥٣، أيضًا: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٤، ص ١٦٥].

(١١) الوحدات (أ، د).

(١٢) سالحقيقية (أ، د).



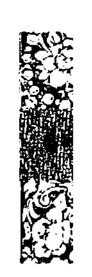
بل وحدته وحدة أخرى مجهولة الكنه، كذاته، إلا أن وحدته أصل كل الوحدات، كما أن وجوده أصل الوجودات، فلا ثاني له، وكذا علمه الوحداني نفس حقيقة العلم الذي لا يشوبه جهل، فيكون علمًا بكل شيء من جميع الوجوه، وهكذا القول في جميع صفاته الكمالية.

قاعدة عرشية

كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء، لا يعوزه شيء منها، إلا ما هو من[1] باب النقائص والأعدام والإمكانات، فإنك إذا قلت «ج ليس ب»، فحيثية كونه «ج» إن كانت[2] بعينها حيثية أنه[3] ليس «ب»، حتى يكون «ج»[4] بعينه مصداقًا لهذا السلب بنفس ذاته، لكانت[5] ذاته أمرًا عدميًا، ولكان كل من عقل «ج» عقل ليس «ب»، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله، فثبت أن موضوع الجيمية مركب الذات، ولو بحسب الذهن، من معنى وجودي به يكون «ج»، ومن معنى عدمي به يكون[6] ليس «ب» وغيره من الأشياء[7] المسلوبة عنه.

---

(١) في (ب، ج).
(٢) كان (أ، ب).
(٣) س (د).
(٤) س (أ).
(٥) فكانت (ب، ج)، فكان (د).
(٦) ومعنى به يكون (ب).
(٧) الأمور (أ).



فعُلم أن كل ما يسلب[1] عنه أمر وجودي، فهو غير بسيط[2] الحقيقة مطلقًا[3]، فينعكس نقيضه[4]: كل[5] بسيط الحقيقة، فليس مسلوب عنه أمر وجودي، فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام، لا من حيث النقائص والأعدام[6].

---

(١) سلب (أ).

(٢) البسيط (أ).

(٣) س (أ)، بل ذاته مركبة من جهتين، جهة بها هو هكذا، وجهة بها هو ليس كذا (أ).

(٤) س (أ).

(٥) وكلما (أ).

(٦) مسألة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» واحدة من أهم مسائل الحكمة المتعالية، فالبسيط بالحقيقة جامع لجميع الكمالات الوجودية، ومحيط بكل المراتب الكمالية، وهذه السعة والشمولية لا تعني اندراج الأشياء بنواقصها وحدودها العدمية في ذلك الوجود البسيط، بل من حيث كمالاتها فحسب، والأمر المهم هو أنه إذا كان البسيط كل الأشياء من جهة كمالاتها فحسب، فما هو لون التمايز بينه وبينها؟ ولا يمكن الوقوف على الجواب من دون معرفة نوع جديد من التمايز، يختلف عما صورته الحكمة المشائية، فالمشاء يقولون: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والواحد الصادر واحد بالعدد، أي إن التمايز بين الأصل والفرع تمايز تقابلي، يقتضي البينونة والعزلة، ومن ثم كثرة الوجود [ينظر: الفارابي، **عيون المسائل**، ضمن **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**، ص ٥٨]. أما في الحكمة المتعالية فالأمر مختلف تمامًا، لأنهم لا يرضون بقراءة المشاء لقاعدة الواحد، إذ يرون أن الواحد الصادر هو واحد بالوحدة الحقيقية الظلية، ويسمونه بالوجود المنبسط، وهو مجلى الوحدة الحقيقية للبسيط [ينظر: محمد بن حمزة الفناري، **مصباح الأنس**، ص ٢٣٥]. وهنا لا يكون التمايز تقابلي بل تمايز إحاطي [ينظر: صائن الدين بن تركة، **تمهيد القواعد**، ص ٨٧]. والتمايز الإحاطي لا عزلة فيه ولا بينونة، بل نظير إحاطة العدد الأعلى بما دونه، ولعل في هذا المعنى ما يعين في فهم كلام أمير =



وبهذا[١]، يثبت علمه بالموجودات علمًا بسيطًا، وحضورها عنده على وجه أعلى وأتم، لأن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطًا بمادة، فافهم يا حبيبي واغتنم.

قاعدة مشرقية[٢]

واجب الوجود[٣] واحدٌ[٤] لا شريك له، لأنه تام الحقيقة، كامل الذات غير متناهي القوة والشدة، لأنه محض حقيقة الوجود، بلا حدٍ ونهايةٍ، كما علمت، إذ لو كان لوجوده حدٌ، أو تخصص بوجه من الوجوه، لكان تحدده وتخصصه بغير الوجود، فكان له[٥] محدد قاهرٌ عليه، ومخصص محيطٌ به، وذلك محال، فما من كمال وجودي وخير[٦] إلا وفيه أصله ومنه نشؤه، وهذا هو البرهان على توحيده.

فلا يمكن تعدد الواجب، لأنه لو تعدد لكان المفروض واجبًا محدودًا، لوجود ثاني الاثنين[٧]، فلم يكن محيطًا بكل وجود، حيث

= المؤمنين الإمام علي بن ابي طالب سلام الله عليه: «قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد عنها غير مباين» [**نهج البلاغة**، ص ٣٢٤].

(١) أي إن نظرية المصنف في طبيعة العلم الإلهي تعتمد على قاعدة بسيط الحقيقة، وسوف يفصل الحديث عن هذه المسألة في القاعدة السادسة من هذا المشرق.

(٢) القاعدة الثالثة (أ).

(٣) س (أ).

(٤) وحده (ب).

(٥) س (د).

(٦) ولا خير (أ).

(٧) اثنين (د).



تحقق وجود لم يكن له، ولا حاصلًا منه فائضًا من لدنه، فحصلت فيه جهة عدمية، أو[١] امتناعية، أو إمكانية، فكان زوجًا تركيبيًا[٢] كالممكنات، ولم يكن بحت[٣] حقيقة الوجود الذي لا يشوبه حدٌ وعدم، هذا خلفٌ[٤].

فثبت أن لا ثاني له في الوجود، وأن[٥] كل كمالٍ وجوديٍ رشحٌ من كماله، وكل خيرٍ لمعةٌ من لوامع نور جماله، فهو أصل الوجود وما سواه تبعٌ له مفتقرٌ إليه في تجوهر ذاته[٦].

وهمٌ وإزاحة

إن أوهن الطرق[٧] وأضعف الحجج على التوحيد[٨] طريقة بعض

---

(١) س (أ، د).

(٢) تركيبًا (أ).

(٣) تحت (أ).

(٤) خلاصة البرهان هي أنه لو فرضنا وجود واجبين، فإن لكل واجبٍ وجودُه الخاص وكماله التابع لـه، إذ لا بد وأن يتميزا عن بعضهما، وبهـذا يكون كل واحد منهما فاقدًا لجميع الكمالات والمراتب الوجودية للآخر، فتكون ذات كل واحد مصداقًا لحصول شـيء وفقدان شـيء آخـر، فيلزم التركيب فـي ذواتهما، وهـذا يناقض بساطتهما المفروضة، فما فُرض بسيطًا، كان مركبًا، وهذا خلف، ويمكن ملاحظة هذا البرهـان في فلسـفة الفارابي، إذ يقول فـي إثبات الواجـب: «ولا يمكن أن يكون وجـودٌ أصلًا مثل وجوده، ولا أيضًا في مثل مرتبـة وجوده وجودٌ يمكن أن يكون له أو يتوفر عليه» [الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ٣٨].

(٥) فإن (د).

(٦) مفتقر في تجوهر ذاته إليه (أ)، مفتقر في تجوهر ذاته (د).

(٧) الأساسات (ج).

(٨) للتوحيد (ج).



المتأخرين[1]، نسبوها إلى ذوق[2] المتألهين حاشاهم عن ذلك؛ تبتني[3] على كون مفهوم الموجود[4] المشتق أمرًا شاملًا عامًا، وكون الوجود شخصيًا[5] حقيقيًا مجهول الكنه؛ وقالوا[6] يجوز أن يكون الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرًا قائمًا بذاته، هو حقيقة الواجب، ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير إليه، فيكون الموجود أعم من تلك الحقيقة، ومن غيرها المنتسب إليه، ومعناه أحد الأمرين: من الوجود القائم بذاته، وما هو منتسب إليه، ومعيار ذلك أن يكون مبدأ الآثار[7].

---

(١) وهو جلال الدين الدواني (ت ٩٠٨ هـ)، برز في مدرسة شيراز الفلسفية التي نشطت في أواسط القرن التاسع الهجري، قبل أن تنشط مدرسة أصفهان التي احتضنت المصنف [ينظر: مرتضى المطهري، **الإسلام وإيران**، ص ١٥٢].

(٢) ذوق بعض (أ).

(٣) ينظر: الدواني، **شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي**، ص ١٦٣.

(٤) موجود (أ).

(٥) شخصًا (ب).

(٦) قالوا (أ، ب، د).

(٧) تبعًا لكلام المصنف، تعتمد هذه النظرية على التمييز بين الاتصاف والانتساب، فالموضوع في القضية الحملية تارةً يكون متصفًا بالمحمول، وأخرى يكون منتسبًا إليه، فإن كان الموضوع متصفًا بالمحمول، فهذا يعني أن الموضوع متحد مع المحمول وجودًا، كقولنا: زيد عالم، أما لو كان الموضوع منتسبًا إلى المحمول، فهذا لا يعني أكثر من وجود رابطة بين الموضوع والمحمول، كقولنا: زيد عراقي، فزيد منتسب إلى العراق فحسب، لا أنه متحد به. ويرى الدواني أن علاقة الماهيات بالوجود علاقة انتساب فحسب، وعليه فإن صدق «المشتق = الموجود» على شيء، لا يعني اتحاد الشيء بـ «مبدأ الاشتقاق = الوجود»، بل هو كذلك فقط في واجب الوجوب، فقولنا: زيد موجود، من قبيل قولنا: زيد عراقي، أما: الله موجود، فمن قبيل: زيد عالم.



ثم بالغوا في أمرٍ سهل المؤونة، وهو أن الوجود لو كان قائمًا بذاته لصح[1] إطلاق الموجود عليه، بناءً على أن إطلاق مفهوم المشتق لا يقتضي مغايرةً بين الموضوع ومبدأ الاشتقاق[2]، وأهملوا ما هو ملاك الأمر، وهو أن ذاته تعالى هل هو عين معنى الوجود المطلق الذي يثبت للأشياء بعض أنحائه أو[3] أفراده، أم لا؟

على أن هذا الباب مسدود عليهم، حيث زعموا[4] أنه ليس للوجود المطلق الشامل للموجودات حقيقة[5] ولا معنى، إلا الأمر[6] الانتزاعي المصدري المعدود من المعقولات الذهنية التي لا يطابقها شيء[7].

---

(١) يصح (أ، ب).
(٢) س (أ، ب، د).
(٣) و (ب).
(٤) س (أ).
(٥) س (أ، ب، د).
(٦) س (أ).
(٧) بعد أن نقد المصنف نظرية الدواني، خلص إلى أن أساس هذه الآراء يعود إلى نقطة منهجية، وهي القول بأصالة الماهية في الممكنات، إذ الوجود الإمكاني عنده من الأمور الاعتبارية، وتحديدًا من المعقولات الثانية الفلسفية، وهي مفاهيم ينتزعها الذهن من الخارج، لا مطابق لها في الخارج، نعم هو أصيل فقط في واجب الوجوب، يقول جلال الدين الدواني: «إن الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق، مستفاد من تلك الحقيقة، تابع لها، وهو أمر اعتباري» [**شواكل الحور**، ص ١٦٤]. أما الواقع الخارجي فهو عبارة عن أفراد الكلي الطبيعي، وهي الماهيات [ينظر: الدواني، **شواكل الحور**، ص ١٦٣]. أما المصنف فقد أثبت أن لمفهوم الوجود حقيقةً عينيةً متأصلةً، إلى جنب كونه مفهومًا انتزاعيًا، فهو أصيل سواءً في الواجب أو الممكن على حد سواء، كما سيأتي.



ثم ليت شعري كيف وضع الرجل اللغوي أو العرفي لفظًا مشتقًا، ولم يفهم بعد مفهوم مبدأ الاشتقاق؟ وكيف يكون المشتق أعرف المفهومات ومبدؤه أخفى المجهولات، بل ممتنع التصور؟ وكيف يكون المشتق معنًى واحدًا، ومبدؤه مرددًا[1] بين أمرين: أحدهما تلك الذات المجهولة الكنه، وثانيهما النسبة إليه[2]، والنسبة إلى المجهول مجهولةٌ أيضًا.

بل الحق أن هذا[3] المفهوم العام، الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود المطلق، عنوانٌ[4] لأمرٍ محقق حاصل[5] في الأشياء، متعدد[6] حسب تعددها، مقولٌ بالتشكيك عليها، بالأشدية والأقدمية ومقابليهما، وأكمل الوجودات وأشدها هو الوجود الحق الذي هو محض حقيقة الوجود[7]،

---

(١) متردد (أ).

(٢) س (د).

(٣) س (أ).

(٤) عنوان وحكاية (ج).

(٥) س (أ).

(٦) س (ج).

(٧) وهذا معنى أصالة الوجود، وهي من مسائل العرفان التي دخلت فيما بعد الساحة الفلسفية [ينظر: ابن عربي، **رسالة إنشاء الدوائر**، ص ٩]، وهي من أسس مدرسة الحكمة المتعالية. لكن هناك بعض الاختلاف بين معنى أصالة الوجود عند كل من العرفاء والمصنف، فالعرفاء يقولون إن الوجود الأصيل هو وجود الحق فحسب، أما وجود الممكنات فهو اعتباري لا غير [ينظر: صائن الدين بن تركة، **تمهيد القواعد**، ص ١٤١، أيضًا: حيدر الآملي، **جامع الأسرار**، ص ١٠٧ - ١٧٦]، وهذا معنى الوحدة الشخصية للوجود، أما المصنف فيرى الأصالة للوجود مطلقًا، فوجود الممكنات ليس اعتباريًا، نعم هناك تفاوت =



لا يشوبه[1] شيء غير الوجود، وهو أظهر الوجودات وأوضحها بحسب نفسه، لكن[2] لفرط ظهوره وقهره[3] واستيلائه على المدارك والأذهان، صار محتجبًا عن العقول والأبصار، فحيثية خفائه بعينها حيثية ظهوره، وعلى هذا يبتني مسألة التوحيد، وبه ينفتح بابه لا بغيره أصلًا[4].

قاعدة[5]

صفاته تعالى عين ذاته، لا كما يقوله الأشاعرة من إثبات تعددها في الوجود، وإلا لزم[6] تعدد القدماء الثمانية[7]،

= في انطباق الوجود على الواجب وعلى الممكنات، شدةً وضعفًا، وهذا معنى الوحدة التشكيكية. ولا ينبغي التوهم بأن نظرية الدواني هي أقرب لذوق المتألهين، بحجة كونهم متفقين على اعتبارية الوجود في الممكنات، لأن اعتبارية الوجود في الممكنات عند العرفاء من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي إن الوجود اعتباري فضلًا عن ماهيته، أما عند الدواني فمن باب السالبة بانتفاء المحمول، فالوجود اعتباري عنده، لكنه يقول بأصالة الماهية كما تقدم، وسوف تتضح المسألة أكثر في مبحث الكلي الطبيعي في القاعدة الثانية عشرة من هذا المشرق.

(١) ولا يشوبه (د).

(٢) ولكن (أ).

(٣) س (ب، ج).

(٤) س (أ).

(٥) القاعدة الرابعة (أ).

(٦) ليلزم (أ، ب، ج).

(٧) الأشاعرة: مدرسة كلامية تأسست في البصرة في القرن الرابع الهجري على يد أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) بعد أن ترك المعتزلة، وهو من ذرية أبو موسى =



ولا كما قالته[1] المعتزلة[2] من نفي مفهوماتها رأسًا وإثبات

= الأشعري. تعتقد الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات، يقول أبو الحسن الأشعري: «هو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه» [**كتاب اللمع**، ص٣٠]. وقد التفت أبو الحسن الأشعري إلى شناعة ما يلزم من مذهبه وهو تعدد القدماء، فكل صفة ستكون وجودًا مستقلًا قديمًا، فحاول دفع هذا بنفيه الغيرية بين الصفة والذات، يقول: «ليس إذا دل الفعل الحكمي على أن للإنسان علمًا دل على أنه غيره، كما أنه ليس إذا دل على أنه عادل دل على أنه متغاير على وجه من الوجوه، وأيضًا فإن معنى الغيرية جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه، فلما دلت الدلالة على قدم الباري تعالى وعلمه، استحال أن يكونا غيرين» [**كتاب اللمع**، ص ٢٨].

(١) تقول (أ).

(٢) المعتزلة: مدرسة كلامية أسسها واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) في البصرة، بعد أن اعتزل حلقة الحسن البصري. نسبت إليهم في مسألة الصفات نظرية نيابة الذات عن الصفات، وهي التي ذكرها المصنف، وفي هذه النسبة نظر، إذ لا نجدها في المصادر الاعتزالية [ينظر مثلًا: القاضي عبد الجبار المعتزلي، **شرح الأصول الخمسة**، ص٢١٦]، بل على عكس ذلك نجدهم يقولون بثبوت الصفات، وأنها عين الذات، وهكذا في أغلب المصادر القديمة [ينظر مثلًا: المفيد، **أوائل المقالات**، ص ٥٤]. أما نظرية النيابة فقد نسبت إلى المعتزلة من قبل خصومهم الأشاعرة، فقد نسبها إليهم أبو الحسن الأشعري، في كتابه **الإبانة عن أصول الديانة**، ص ١١٣. وبالعودة إلى نص الأشعري، نجده يمارس تأويلًا لكلام المعتزلة يتناسب ومعتقده، فهو يعتقد أن تعدد المفاهيم يوجب تعدد المصاديق، وبهذا فلا يمكن القول بثبوت الصفات إلا بكونها زائدةً، وبالتالي فإن القول بأنها عين الذات بمثابة نفيها. وبهذا يتضح أن المعتزلة تتفق مع الحكماء في عينية الصفات للذات، وفي هذا قال سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ): «النزاع في أنه كما أن للعالم منا علمًا، هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة» [**شرح العقائد النسفية**، ص٣٧].



آثارها[١]، وجعل الذات نائبةً منابها، كما في أصل الوجود عند بعضٍ، تعالى عن التعطيل والتشبيه؛ بل على نحوٍ يعلمه الراسخون[٢] في العلم من الأمة الوسط، الذين لا يلحقهم الغالي ولا يفوتهم المقصر.

قاعدة مشرقية

علمه بجميع الأشياء حقيقة واحــدة[٣]، ومع وحدته علمٌ بكل شيء ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا﴾[٤]، إذ لو بقي شيء لم يكن ذلك العلم علمًا به، لم[٥] يكن هو حقيقة العلم، بل كان علمًا بوجه، وجهلًا بوجه[٦]، وحقيقة الشيء بما هي حقيقة

(١) آثاره (د).

(٢) بل على نحوٍ لا يعلمه إلا الراسخون (ج).

(٣) وحدة (ب).

(٤) الكهف/ ٤٩.

(٥) ولم (أ).

(٦) في هامش (ج): توضيح... وأما الحق سبحانه، فلكون ذاته ذاتًا فياضة، يفيض عنه صور الأشياء ومعقوليتها، يكون ذاته مظهرًا يظهر بها الأشياء على الوجه الذي هي عليه، وبيان ذلك: أن ذاته بذاته، من غير حيثية أخرى، مبدأ الأشياء، فكذلك شـهود ذاته مبدأ شـهود الأشـياء، لأن العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول، كذلك شهود ذاته، لا يمكن إلا بنفس ذاته، بل ذاته وشهود ذاتِه شيء واحـد بعينه بلا اختلاف جهتين، ولا تعدد حيثيتين، وهمـا العلتان لوجود الخلق وشهودهم، فكذلك شـهود ذوات الخلق، لا يتصور إلا بعين وجودها، إذ العلتان واحدة بلا مغايرة، فكذا المعلولان واحد بلا تعدد، فكان وجود الأشياء على ما هي عليها، من توابع وجود الحق سبحانه، فكذا معلوميتها وشهودها على ما هو عليها، من توابع معقولية الحق وشـهوديته، فثبت وتحقق أن ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء، الكلية والجزئية، على ما هي عليه في نفس الأمر، بلا =



الشيء[١] غير ممتزجة بغيره، وإلا فلم[٢] يخرج جميعه من القوة إلى الفعل، وقد مرَ أن علمه يرجع إلى وجوده، فكما أن وجوده تعالى[٣] ليس مشوبًا[٤] بعدم شيء من الأشياء، فكذلك[٥] علمه بذاته[٦] الذي هو حضور ذاته، لا يشوبه بغيبة شيء من الأشياء، لأن[٧] ذاته مشيِّئ الأشياء ومحقق الحقائق، فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها، إذ الشيء مع نفسه بالإمكان، ومع مشيِّئه ومحقِّقه بِالوجوب، ووجوب الشيء آكد من إمكانه.

ومن استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علمًا بكل شيء، فذلك لظنه أن وحدته عددية، وأنه[٨] واحد بالعدد، وقد سبق[٩] أنه ليس كذلك، بل هو واحد بالحقيقة، وكذا سائر صفاته، ولا شيء غير حقيقة الحق واحدٌ بالحقيقة، بل الأشياء الممكنة، لها وحدات أُخر غير هذه الوحدة كالشخصية والنوعية والجنسية والاتصالية، وما يجري مجراها، وهذه[١٠] من غوامض

= شوب غلط وكذب، بخلاف مرائي الممكنات... للمصنف (قدس سره).

(١) س (د).

(٢) لم (أ).

(٣) س (أ، ب، ج).

(٤) لا يشوب (ب، ج). لا يشوبه (أ).

(٥) س (د).

(٦) س (ج، د).

(٧) عن (ب).

(٨) وهو (ب، ج).

(٩) في نهاية القاعدة الأولى من هذا المشرق.

(١٠) وهذا (ب، ج).



المسائل[1] الإلهية، فما عند اللّه[2] هي الحقائق المحصلة المتأصلة، التي تنزل الأشياء منها منزلة الأشباح والأظلال، فما عند اللّه من الأشياء أحق بالأشياء مما[3] عند أنفسها.

قاعدة[4]

علمه بالممكنات ليس صورًا مرتسمة في ذاته، كما اشتهر من معلم الفلاسفة[5]، والمشائين، وتبعهم أبو نصر[6]، وأبو علي[7]، وغيرهما، ولا كما ذهب إليه[8] الرواقيون[9]، وتبعهم الشيخ المقتول[10]، والعلامة الطوسي[11]، والمتأخرون، من كون علمه بالممكنات عين ذوات

---

(١) س (ب، ج، د).

(٢) تعالى (د).

(٣) بما (أ).

(٤) القاعدة الخامسة (أ).

(٥) أي أرسطو طاليس (ت ٣٢٢ ق م)، وفي هذه النسبة نظر، فأرسطو أساسًا ينكر العلم الإلهي بالأشياء، تنزيهًا له تعالى، ينظر: أرسطوطاليس، **ما بعد الطبيعة**، ص ٣٦٠.

(٦) أي الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، ينظر: الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص ١٠٦.

(٧) أي ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، ينظر: ابن سينا، **التعليقات**، ص ٨٢.

(٨) س (ب).

(٩) وهم أتباع المدرسة الرواقية التي أسسها زينون القبرصي نحو سنة ٣٢٤ ق م، ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ٢٢٣.

(١٠) أي شهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٨ هـ)، ينظر: السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص ٣٧٦.

(١١) يقارن: نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، ج ٣، ص =



الممكنات الخارجية؛ لأن علمه قديم، والممكنات كلها حوادث[1].

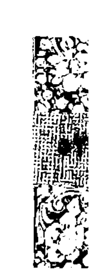
ولا ما ذهبت[2] إليه المعتزلة[3]، لبطلان شيئية المعدومات،

= ٢٨٥، فهناك اختلاف بين قراءة الطوسي لهذه النظرية، وبين ما ذهب إليه السهروردي، ستأتي الإشارة إليه.

(١) تنص هذه النظرية على أن علم الله بالأشياء علم مباشر، لا يحتاج إلى وسيط كالصور التي قال بها المشاء، وكان المصنف من القائلين بها إلى أن اتضح له طريق آخر كما صرح هو [في **الأسفار**، ج ٦، ص ٢١٣]، وتبعًا لها فإن كل الأشياء، المجرد منها والمادي، حاضرة بنفس وجودها ومنكشفة له سبحانه، وأول ما يلزم منها هو إنكار العلم بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا خلاف كون العلم الإلهي قديمًا. وقد نسبها المصنف إلى السهروردي والطوسي، بيد أن الطوسي يرى أن للموجودات المادية صورًا في العقول المجردة، والواجب يعلم بالمجردات لحضورها عنده مباشرة، ويعلم بما فيها من صور، فيعلم بالماديات عن طريق صورها التي ارتسمت في العقول المجردة [ينظر: الطوسي، **شرح الإشارات**، ج ٣، ص ٢٨٥].

(٢) ذهب (أ).

(٣) ينظر: فخر الدين الرازي، **المحصل**، ص ٥٩. يرى المعتزلة أن الله تعالى يعلم بالأشياء قبل وجودها، لكن إذا كان الشيء لم يوجد بعد، فكيف يتعلق العلم بالعدم؟ فقالوا إن الأشياء في حال عدمها ثابتة، لأن الشيئية أعم من الوجود. وهنا حصل خلاف بين المعتزلة حول طبيعة هذه الشيئية قبل الوجود، فهل هي شيئية خارجية أم ذهنية؟ فقال فريق منهم إنها خارجية، وقال الآخر إنما هي ذهنية [ينظر: الرازي، **المحصل**، ص ٥٩]، ولا يخفى أن أصحاب الرأي الثاني بمعزل عن النقد، دون الأول، ولما كانت الشيئية مساوقةً للوجود، فلا يمكن قبول رأي الفريق الأول، لأن العدم لا شيئية له، نعم هناك في الفلسفة المشائية ما ينص على أن الشيئية أعم من الوجود [ينظر: أرسطوطاليس، **ما بعد الطبيعة**، ص ١٦، أيضًا: الفارابي، **الحروف**، ص ١٢٨]، لكن قصدهم إنها أعم من الوجود الخارجي فحسب، والقائل بالمساوقة يريد مطلق الوجود.



ولا ما توهمته[1] الأشاعرة[2] من أن العلم قديم ولم يتعلق بممكن إلا وقت حدوثه[3]، ولا أيضًا ما[4] نسب إلى أفلاطن من أن علمه تعالى ذواتٌ قائمةٌ بأنفسها، وصورٌ مفارقةٌ عنه تعالى[5] وعن المواد.

ولا الذي نسب إلى فرفوريوس[6] من اتحاده تعالى بالمعقولات، على ما[7] فهمه الجمهور من الاتحاد، ولا الذي تجشمه واقتحمه بعض المتأخرين، ولم يمكنهم تحصيله من العلم الإجمالي[8]، بل على نحو ما أشرنا إليه[9] وقررناه على وجه محصل مشروح في كتبنا[10]

---

(١) توهمه (أ، ب، د).

(٢) ينظر: سعد الدين التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٣٧.

(٣) حدوثها (د).

(٤) كما (د).

(٥) ينظر: أفلاطون، **الجمهورية**، ص ١٤٣.

(٦) هو ملخوس السوري (ت ٣٠٥ م) تتلمذ على يد أفلوطين في روما، عام (٢٦٣ م)، ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ٢٩٨.

(٧) كما (د).

(٨) العلم الإجمالي هو ما يقابل العلم التفصيلي، وهو العلم المبهم، وهؤلاء ينفون العلم التفصيلي قبل الإيجاد، وقد يطلق العلم الإجمالي ويراد به ما يقابل التركيب، وهو العلم البسيط، كما هو رأي المصنف [ينظر: مهدي الأشتياني، **تعليقة على منظومة السبزواري**، ج ٢، ص ٢٣٥].

(٩) بل على نحوٍ أشرنا إليه (ب)، بل على نحوٍ أشرنا (د).

(١٠) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٦، ص ٢٣٨. والمصنف يختار نظرية العرفاء في العلم الإلهي، وهي نظرية الأعيان الثابتة، والأعيان الثابتة هي الصور العلمية، وهي عين الذات [ينظر: داود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج ٢، ص ١٢٥٩]، يقول المصنف: «إن تلك الصور ليست من جملة العالم، ومما سوى الله، وليس وجودها مباينًا لوجود الحق» [**الأسفار**، ج ٦، ص ٢٠٠]. ويلاحظ أن مشكلة المصنف مع نظرية الصور المشائية تتمثل فقط في =



المبسوطة[1].

ثم ما أشد في السخافة قول من زعم إن هذه الصور المادية، مع انغمارها في المواد[2] وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة[3] للأمكنة والأزمنة والأوضاع، صورٌ علمية حاضرة عنده تعالى[4]، حضورًا علميًا؛ والبرهان قائم على أن هذا النحو من الوجود المادي وجودٌ ظلماني محتجب بنفسه عن نفسه، وهو، بحسب هذا النحو[5]، حضوره لذاته عين غيبة ذاته عن ذاته، وجمعيته عين افتراقه، ووحدته عين قوة كثرته، واتصاله عين قبول انقسامه.

وقل لي أيها[6] الرجل العلمي، إذا كان هذا الوجود[7]، بما هو هذا[8] الوجود، معلومًا[9] بالذات للباري، حاضرًا عنده[10] بصورته المغمورة في المادة الوضعية، التي لا ينالها الحس، فضلًا عن

= كون تلك الصور ليست عين الذات، بل أعراضًا مباينةً لها [ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٦، ص ١٩٦].

(١) المفصلة (أ).

(٢) المادة (أ).

(٣) س (أ).

(٤) س (أ).

(٥) س (أ، ج).

(٦) يا أيها (د).

(٧) س (أ).

(٨) س (أ).

(٩) س (أ).

(١٠) س (أ).



الخيال وما فوقه[1]، إلا بصورة أخرى؛ فإدراكه تعالى لها، هل هو إحساس لها أو تخيل؟، واللّه سبحانه أجل من الحس و[2] الخيال والتعقل، فكيف يكون المعقول بما هو معقول بالفعل صورةً ماديةً، وقابلًا للقسمة المقدارية والإشارة الوضعية؛ والوجود العقلي نحوٌ من الوجود مخالفٌ ومباين للوجود الوضعي، فمحالٌ أن يكون التعقل تجسمًا، والمجسم معقولًا.

ولا تصغِ إلى قول من يقول: هذه المكونات الجسمانية، وإن كانت في حدود أنفسها جسمانيةً متغيرةً، لكنها بالإضافة إلى ما فوقها من المبدأ الأول وعالم ملكوته معقولات ثابتة غير متغيرة؛ وذلك لأن نحو وجود الشيء في نفسه لا يتبدل بعروض الإضافة، وكون الشيء ماديًا عبارة عن خصوصية[3] وجوده، ومادية[4] الشيء وتجرده عنها ليسا صفتين خارجتين عن ذات الشيء، كما أن جوهرية الشيء الجوهر ووجوده الخاص شيء واحد، وكذا عرضية العرض ووجوده، فكما أن وجودًا واحدًا لا يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين، كذلك لا يكون مجردًا وماديًا باعتبارين[5][6].

---

(١) أو التعقل (أ).

(٢) أو (ج).

(٣) خصوصيات (أ).

(٤) مادة (أ).

(٥) العبارة س (أ).

(٦) أي إن تقسيم الوجود إلى مادي ومجرد ليس من قبيل تقسيم الشيء إلى ذهني وخارجي، إذ التقسيم الثاني يعتمد على النسبة والقياس، فالذهني ذهني قياسًا بالخارجي، أما قياسًا بذاته فهو خارجي، أما التقسيم الأول فلا يعتمد على النسبة والقياس، فالمجرد مجرد ولو لم يقرن بشيء آخر، وكذا المادي، وبهذا =



نعم، لو قيل هذه الصورة[١] المادية[٢] حاضرةٌ عنده تعالى[٣] بصورها المفارقة بالذات، وبتبعيتها هي أيضًا، معلومةٌ بالعرض، لكان موجهًا[٤]، وقد مر أن ما[٥] عند الله هي الحقائق المتأصلة من الأشياء، ونسبتها إلى ما عند الله كنسبة الظل إلى الأصل.

قاعدةٌ: في كلامه تعالى[٦]

الكلام ليس كما قالته[٧] الأشاعرة صفة نفسية ومعاني قائمة بذاته تعالى[٨]، سموها الكلام النفسي[٩]، لأنه غير معقول، وإلا لكان علمًا لا كلامًا.

وليس أيضًا[١٠] عبارةً عن مجرد خلق[١١] الأصوات والحروف

= فلا تعد صفتي التجرد والمادية من الصفات النسبية بقدر ما هي من الصفات الذاتية، والذاتي لا يختلف ولا يتخلف.

(١) الصور (د).

(٢) س (ب، ج).

(٣) س (أ).

(٤) متوجهًا (ج).

(٥) س (د).

(٦) سبحانه (ب، ج).

(٧) قالت (أ).

(٨) س (أ).

(٩) ينظر: الأشعري، **كتاب اللمع**، ص ٣٣. ونتيجة قولهم هذا، قالوا بعدم خلق القرآن، خلافًا للمعتزلة الذين قالوا بخلقه.

(١٠) س (أ).

(١١) من هنا يبدأ نقص في (أ) إلى ما بعد القاعدة الآتية.



الدالة على المعاني[1]، وإلا لكان كل كلامٍ كلامَ اللّه تعالى، ولا يُفيد التقييد بكونه على قصد إعلام الغير من قبل اللّه، أو على قصد الإلقاء من قبله، إذ الكل من عنده[2]، ولو أريد به بلا واسطة فهو غير جائز أيضًا، وإلا لم يكن أصواتًا و[3]حروفًا.

بل هو[4] عبارةٌ عن إنشاء كلمات تامات، وإنزال آيات محكمات وأُخر متشابهات، في كسوة ألفاظ وعبارات[5].

والكلام قرآن وفرقان باعتبارين[6]، وهو غير الكتاب لأنه من عالم الخلق ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[7]، والكلام من عالم الأمر، ومنزله القلوب والصدور، لقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۞ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[8] وقوله: ﴿بَلْ

---

(١) وهذا رأي المعتزلة، ينظر: الرازي، **المحصل**، ص ٢٨٩.

(٢) نقد المصنف لنظرية المعتزلة مبني على أن لا مؤثر في الوجود سوى الحق سبحانه، فلو كان الكلام الإلهي خلق أصوات، لكان كل كلام هو لله، لأنه لا مؤثر سواه، حتى القصد الذي في نفس المتكلم منه سبحانه، ويلاحظ أن المصنف ألزم المعتزلة بأمر لا يعتقدون به أساسًا، فمذهبهم التفويض كما هو معلوم.

(٣) أو (ب).

(٤) أي الكلام الإلهي.

(٥) وهذا مذهب ابن عربي الذي يقول: «الموجودات كلها كلمات الله»، **فصوص الحكم**، ص ١٤٢.

(٦) وهما الوحدة والكثرة، فالكلام قرآن من حيث الوحدة، وفرقان من حيث الكثرة.

(٧) العنكبوت/ ٤٨.

(٨) الشعراء/ ١٩٣ - ١٩٤.



﴿هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ﴾[1]، والكتاب يدركه كل أحد ﴿وَكَتَبۡنَا لَهُۥ فِي ٱلۡأَلۡوَاحِ مِن كُلِّ شَيۡءٖ مَّوۡعِظَةٗ﴾[2]، والكلام ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ﴾[3] من أدناس عالم البشرية، والقرآن كان خَلْق النبي[4]؛ دون الكتاب.

والفرق بينهما[5] كالفرق بين آدم وعيسى، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[6]، فآدم كتاب اللّه المكتوب بيدَي قدرته[7]:

وأنت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضمر[8]

وعيسى قوله الحاصل بأمره ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾[9]، والمخلوق باليدين في باب التشريف ليس كالموجود بحرفين، ومن زعم خلاف ذلك فقد أخطأ.

---

(١) العنكبوت/ ٤٩.

(٢) الأعراف/ ١٤٥.

(٣) الواقعة/ ٧٩.

(٤) خَلْق النبي، أي نصيبه، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٣، ص ١٩٧.

(٥) أي الكلام والكتاب.

(٦) آل عمران/ ٥٩.

(٧) شعر (د).

(٨) ثالث أبيات شعر ينسب إلى أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبدايته:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وما تبصر
أتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

ينظر: **ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب** عَلَيْهِ السَّلَامُ، ص ٤٥.

(٩) النساء/ ١٧١.



قاعدةٌ مشرقية

المتكلم من قام به الكلام، والكاتب من أوجد الكلام أي الكتاب، ولكلٍ منهما مراتب، فكل كتاب كلام من وجه، وكل كلام كتاب أيضًا[1] من وجه آخر[2]، إذ كل متكلم كاتب بوجه، وكل كاتب متكلم أيضًا بوجه، مثال ذلك في الشاهد الإنسان إذا تكلم بكلام في المعهود، فقد صدرت[3] عن نفسه في ألواح صدره ومخارج حروفه ومنازل أصواته[4] صورٌ وأشكال حرفية، وهيئات كلامية، فنفسه ممن أوجد الكلام، فيكون كاتبًا بقلم قدرته في لوح نَفَسه، بفتح الفاء، ثم في منازل أصواته، وشخصه ممن قام به الكلام، فيكون متكلمًا.

فاجعل ذلك مقياسًا لما فوقه، وكن من الناصحين المصلحين، ولا تكن من المتخاصمين.

قاعدةٌ عرشية

كل معقول الوجود فهو عاقل أيضًا، بل كل صورة إدراكية، سواءٌ كانت معقولةً أو محسوسةً، فهي متحدة الوجود مع مدركها، وبرهانه[5] الفائض من عند اللّه: هو[6] أن كل صورة إدراكية لها ضربٌ

---

(١) س (د).
(٢) وكل كلام أيضًا كتاب من وجه آخر (ب).
(٣) صدر (د).
(٤) منازل أصواته ومخارج حروفه (د).
(٥) والبرهان (د).
(٦) وهو (د).



من التجرد عن المادة، وإن كانت[1] حسيةً مثلًا، فوجودها في نفسهِ وكونها محسوسةً شيء واحد لا تغاير فيه أصلًا، ولا يمكن أن يفرض لتلك الصورة المخصوصة نحوًا من الوجود لم تكن[2] هي[3] بحسبه محسوسةً، لأن وجودها وجودٌ إدراكي، لا كوجود السماء والأرض[4] وغيرهما في الخارج، فإن وجودها ليس وجودًا إدراكيًا، ولا ينالها الحس ولا العقل إلا بالعرض، وبتبعية صورة إدراكية مطابقةٍ لها.

فإذا كان الأمر كذلك، فنقول: تلك الصورة المحسوسة التي وجودها نفس محسوسيتها، لا يمكن أن يكون وجودها مباينًا لوجود الجوهر[5] الحاس بها، حتى يكون لها وجودٌ وللجوهر الحاس وجودٌ آخر وقد لحقتهما إضافة الحاسية والمحسوسية[6]، كما للأب والابن[7] اللذَين[8] لهما ذاتان وجود كلٍ منهما غير عارض الإضافة، وقد يعقلان لا من جهة الأبوة والبنوة، لأن ذلك ممتنع مثله فيما نحن فيه، لأن الصورة[9] الحسية ليست مما يتصور أن يكون لها وجود لا تكون هي بحسبه محسوسةً، فتكون ذاتها بذاتها

---

(١) وليكن (ب، ج، د).
(٢) يكن (ب، ج، د).
(٣) س (د).
(٤) س (أ).
(٥) جوهر (أ).
(٦) س (ب، ج).
(٧) للابن والأب (أ).
(٨) الذين (ب، د).
(٩) س (أ).



غير محسوسة، وبعروض إضافة[١] لها إلى الجوهر الحاس صارت محسوسةً، كالإنسان الذي ليس في وجود ذاته بذاته أبًا، ولكن[٢] صار أبًا بعروض[٣] حالةٍ إضافيةٍ تعرض لوجود ذاته.

بل ذات الصورة الحسية بذاتها محسوسة، فإذا كان[٤] نفس وجودها[٥] محسوسة الذات، سواءٌ وجد في العالم جوهر حاس مباين لها أم لا، حتى إنه لو قطع النظر عن غيرها، أو فرض أن[٦] ليس في العالم[٧] جوهر حساس مباين، كانت هي في تلك الحالة وفي ذلك الفرض محسوسة الذات، فتكون ذاتها محسوسةً لذاتها[٨]، فتكون[٩] ذاتها بذاتها حسًا وحاسًا ومحسوسًا[١٠]، لأن أحد المضافَين بما هو مضاف لا ينفك عن صاحبه[١١] في الوجود، ولا في مرتبة من مراتب ذلك الوجود[١٢].

---

(١) الإضافة (ب)، س (أ).

(٢) وليكن (أ).

(٣) بالعرض (أ).

(٤) كانت (ب، ج).

(٥) س (أ).

(٦) س (أ).

(٧) الغالب (أ).

(٨) العبارة س (ب، ج).

(٩) فيكون (ب، ج، د).

(١٠) لذاتها (أ).

(١١) س (د).

(١٢) هذا أحد أدلة المصنف على نظرية اتحاد العاقل والمعقول، ويُعرف بدليل التضايف، ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٣، ص ٢٤٧.



وعلى هذا[1] القياس حكم الصورة المتخيلة والمعقولة في كونهما عين المتخيِّل والعاقل[2]، وقول بعض المتقدمين[3] من الحكماء باتحاد العاقل والمعقول لعله رام بذلك مثل ما قررناه، ومن قدح على مذهبه وطعن فيه من الاتحاد بين العاقل والمعقول، وهم أكثر المتأخرين[4]، فلم يدرك[5] غوره ولم ينل طوره، ولم يصل إلى شأوه[6].

والذي أقيم البرهان على نفيه من الاتحاد بين أمرين هو أن يكون هناك أمران موجودان بالفعل، متعددان، ثم صارا موجودًا واحدًا، وهذا مما لا شبهة في استحالته[7].

وأما صيرورة ذات واحدة بحيث تستكمل وتقوى[8] في ذاتها وتشتد[9] في طورها، إلى أن تصير بذاتها مِصداق أمرٍ لم يكن له

---

(١) س (أ).

(٢) من هنا يبدأ نقص في (أ) يشمل الفقرتين الآتيتين.

(٣) يعني به فرفوريوس.

(٤) يقصد بهم ابن سينا وأتباعه، ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٣، ص ٢٧١.

(٥) يدركوا (ج).

(٦) منشأوه (ج)، شآء (أ).

(٧) هذه نقطة مهمة يشير إليها المصنف، وهي أن للاتحاد معنيان، الأول محال، والثاني ممكن، وما نقده ابن سينا هو الأول دون الثاني [ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٣، ص ٢٧٣]، أي إن الاتحاد الذي يثبته المصنف يختلف عما نفاه ابن سينا، فمحل النزاع ليس واحدًا.

(٨) يستكمل ويقوى (ب، ج).

(٩) يشتد (ب، ج).



مِصداقًا من قبل، ومنشأ أمور[١] لم تنشأ[٢] منها سابقًا، فذلك غير مستحيل لتوسع[٣] دائرة وجودها.

وليس اتحاد النفس بالعقل الفعال[٤] إلا صيرورتها في ذاتها عقلًا فعالًا للصور، والعقل ليس يمكن تكثره بالعدد[٥]، بل له وحدةٌ أخرى جمعيةٌ، لا كوحدةٍ عدديةٍ، تكون[٦] لشخصٍ من أشخاص نوع واحد بالعموم، فالعقل الفعال مع كونه فاعلًا لهذه النفوس المتعلقة بالأبدان، فهو أيضًا غاية كمالية مترتبة عليها، وصورة عقلية لها محيطة[٧] بها.

وهذه[٨] النفوس كأنها رقائق منشعبةٌ عنه[٩] إلى الابدان، ثم راجعةٌ إليه[١٠] عند استكمالها وتجردها، وتحقيق هذه المباحث يستدعي كلامًا مبسوطًا لا تسعه هذه الرسالة.

---

(١) س (د).

(٢) ينشأ (ب).

(٣) لسعة (ب، د).

(٤) العقل الفعال هو العقل العاشر الذي صدر عن المبدأ الأول، وفقًا لنظام الفيض والصدور، وظيفته التأثير بالنفوس التي هي عقول بالقوة، فلكي تخرج من القوة إلى الفعل، تحتاج إلى فاعل يخرجها، وهو العقل الفعال، وذلك عن طريق إفاضة المعقولات عليها، ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٠٣.

(٥) وحدة العقل لا يمكن تكثرها بالعدد (أ).

(٦) س (أ).

(٧) محطة (أ).

(٨) س (أ).

(٩) عنها (ب).

(١٠) راجعة إليها (أ).



قاعدةٌ[1]: في أسمائه تعالى[2]

قال تعالى[8] ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[9] الآية، وقال تعالى[10] ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[6] الآية.

اعلم أن عالم الأسماء الإلهية عالم عظيم الفسحة جدًا[7]، فيه جميع الحقائق مفصلة[8]، وهي مفاتيح الغيب ومناط علمه تعالى[9] التفصيلي بجميع الموجودات، لقوله تعالى ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[10] إذ ما من شيء إلا ويوجد في أسمائه تعالى[11] الموجودة أعيانها[12] بوجود ذاته على وجه أشرف وأعلى، الواجبة بوجوب ذاته، كما أن ماهية الممكن موجودة بوجود ذلك الممكن، مجعولة بجعل الوجود بالعرض، إلا أن الواجب بالذات لا ماهية له، لأنه محض حقيقة الوجود، بلا شوب مرتبة[13] لم يكن هو بحسبها

---

(١) س (ب).
(٢) س (أ، د).
(٣) س (ب، ج، د).
(٤) البقرة/ ٣١.
(٥) س (ب، ج).
(٦) الأعراف/ ١٨٠.
(٧) س (أ).
(٨) مأصلة (د).
(٩) س (أ).
(١٠) الأنعام/ ٥٩.
(١١) س (أ).
(١٢) بأعيانها (د).
(١٣) ماهية (د).



غير موجود.

وهذا من الحكمة المضنون[1] بها على غير أهلها، المختص بدركها الكُمَّل من أهل الكشف والعرفان.

وهذه الأسماء ليست ألفاظًا وحروفًا مسموعة، وهذه المسموعات اللفظية هي أسماء الأسماء[2]، والمعتنون بهذا الفن[3] حققوا ودونوا مسائل كثيرةً فيه على النظم الحِكمي، على ترتيب الحكمة الرسمية، المبتني على مبادئ وموضوعاتٍ وأقسام أصلية وفرعية ومطالب وغايات، لانقسام[4] أسمائه العظام إلى جواهر وأعراض، وأعراضها إلى مقولات تسع[5]: من كم وكيف، وأينٍ ووضع، ومتى وإضافة، وجدةٍ وفعلٍ وانفعال، على أن الجميع بسائط عقلية، موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ واجب لذاته، وهذا من عجائب أسرار عظمة الله[6].

---

(١) المضنونة (أ، د).

(٢) وهذا مذهب مدرسة ابن عربي، يقول داود القيصري: «الذات مع صفة معينة، واعتبار تجلٍ من تجلياتها، تسمى بـ «الاسم»... وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء»، **شرح فصوص الحكم**، ج ١، ص ٦٤.

(٣) العلم (د).

(٤) لانقسام أقسام أسمائه (أ).

(٥) تسعة (ب، ج، د).

(٦) قال المصنف: «فجوهر العالم صورة ومثال لذلك الموجِد، وأعراضهُ لصفاتهِ، ومَتَاهُ لأزلِهِ، وأينُهُ لاستوائهِ على العرش، وكمُّهُ لإحصائِهِ، إذ هو المحصي، وكيفُهُ لرضاه وغضبِهِ، ووضعُهُ لقيامهِ بذاتهِ.. وجِدتهُ لكونهِ مالكَ الملك، وإضافتهُ لربوبيتِهِ، وأن يفعل لإيجادهِ، وأن ينفعل لإجابته الدعاء وقبول التوبة... لكن يجب أن يُتصَوَّر أن ما هناك على وجه أعلى وأشرف وأتم»، **مفاتيح الغيب**، ص ٤٠٨.



قاعدة

فاعلية كل فاعل إما بالطبع أو بالقسر أو بالتسخير، أو بالقصد أو بالرضا[1] أو بالعناية أو بالتجلي، وما سوى[2] الثلاثة الأُول إراديٌ البتة، والقسمان الأولان خاليان عن الإرادة البتة[3]، وأما الثالث فيحتمل الأمرين[4].

وصانع العالم فاعلٌ بالطبع عند الدهرية والطباعية[5]،

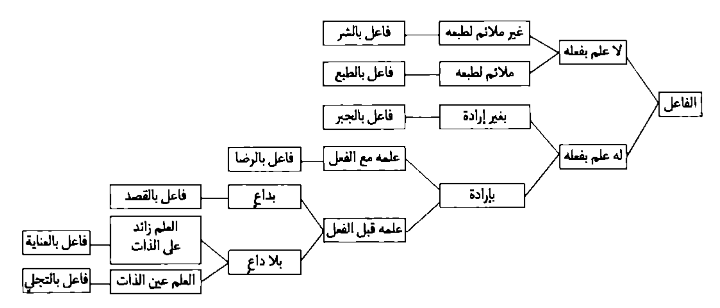
---

(١) الرضا (ب).

(٢) مكررة في (ب).

(٣) العبارة س (د).

(٤) هذا مخطط توضيحي لأقسام الفاعل:



والمصنف لم يذكر الفاعل بالجبر، ولعل في هذا نفيًا له، لأن تصور هكذا فاعل محل نظر، ذلك لأن أرسطو يقول: «الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة.. ما يشابه ذلك: ملاح في عاصفة يلقي في البحر حمولته.. إن الأفعال من هذا القبيل، يمكن أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة، لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والإرادية» [**الأخلاق النيقوماخية**، ج ١، ص ٢٦٦]، وهذا ما لاحظه العلامة الطباطبائي في **نهاية الحكمة**، ص ١٧٣، أما معنى الفاعل بالتسخير، فهو الفاعل مطلقًا من جهة كونه تابعًا لفاعل آخر.

(٥) وهم الذين أنكروا المبدأ والمعاد، ولم يعتقدوا بغير المادة، ويرون أن العالم لم =



وبالقصد مع الداعي عند بعض المتكلمين[1]، وبالقصد الخالي عند الأكثرين منهم[2]، وبالرضا عند الإشراقيين[3]، وبالعناية عند المشائين[4]، وبالتجلي عند الصوفيين[5] ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[6].

قاعدةٌ مشرقيةٌ: في حدوث العالم

العالم كله حادث زماني[7]، إذ كل ما فيه مسبوق الوجود بعدمٍ زماني متجدد، بمعنى أن لا هوية من الهويات ولا شخص من الأشخاص، فلكًا كان أو عنصرًا، بسيطًا كان أو مركبًا، جوهرًا كان أو عرضًا، إلا

= يخلق بصورة قصدية، بل بما يلائم المادة وخواصها، فطبائع الأشياء هي سبب وجودها، والدهر هو المسؤول عن فنائها، ينظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٣٨٩.

(١) وهم المعتزلة.

(٢) فيه أن مقوم الفاعل بالقصد هو وجود الداعي، وبعدمه لا يكون بالقصد.

(٣) ينظر: السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص ٣٧٦.

(٤) ينظر: ابن سينا، **التعليقات**، ص ١٨.

(٥) وهو مذهب العرفاء ومختار المصنف، فالفاعل بالتجلي علمه إجمالي أي بسيط، في عين الكشف التفصيلي السابق على الإيجاد.

(٦) البقرة/ ١٤٨.

(٧) لا يعني هذا أن المصنف يعتقد بمذهب المتكلمين في الحدوث الزماني للعالم والذي خالفوا فيه الفلاسفة القائلين بقدمه الزماني، لأن المصنف يتكلم في موضوع آخر، وهو عدم ثبات هوية العالم، وأنها في تجدد مستمر، فهي إذن حادثة دائمًا، وهذا غير ما تنازع فيه المتكلمون والفلاسفة، إذ كان متمثلًا في بداية العالم الزمانية وعدمها، أما موضوع المصنف فهو أن الواقع الحاضر هو بحدوث مستمر، فنزاعه مع منكر الحركة الجوهرية.



وقد سبق عدمُه وجودَه، ووجودُه عدمَه[1]، سبقًا زمانيًا.

وبالجملة، كل جسمٍ وجسماني متعلق الوجود بالمادة بوجهٍ من الوجوه، فهو متجدد الهوية غير ثابت الوجود والشخصية، ببرهان لاح لنا من عند اللّه[2]، لأجل التدبر في بعض آيات كتابه العزيز[3].

مثل قوله تعالى[4] ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[5]، وقوله[6] ﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[7]، وقوله[8] ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[9].

وغير ذلك من الآيات المشيرة إلى تجدد هذ العالم ودثوره، والدالة على زوال الدنيا وانقطاعها، كقوله تعالى[10] ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[11]، وقوله[12] ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ

---

(١) س (أ).
(٢) تعالى (د).
(٣) س (أ).
(٤) س (ب، ج).
(٥) ق/ ١٥.
(٦) تعالى (د).
(٧) الواقعة/ ٦٠ - ٦١.
(٨) س (أ).
(٩) النمل/ ٨٨.
(١٠) س (ب، ج).
(١١) الرحمن/ ٢٦ - ٢٧.
(١٢) س (أ).



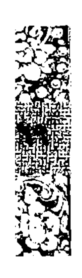
مَطْوِيَّتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1]، وقوله[2] ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[3]، وقوله[4] ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ ٱلْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[5].

وهذا البرهان مأخوذٌ من إثبات تجدد الطبيعة، التي هي صورةٌ جوهريةٌ ساريةٌ في الجسم، وهي مبدأ قريب لحركته وسكونه[6]، وما من جسم إلا وفيه هذا الجوهر الصوري، الساري في جميع أجزائه، وهو مبدأ قريب لميله، سواء كان ذا ميل بالفعل أو بالقوة، مستديرًا أو مستقيمًا، والمستقيم من المركز أو إلى المركز[7]، وهو أبدًا في التحول والتبدل والسيلان، بحسب جوهر ذاته.

وحركته الذاتية[8]، أصل جميع الحركات في الأعراض[9] الأينية والوضعية، والاستحالات[10] الكمية والكيفية، وبها يرتبط[11] الحادث بالقديم، لا بغيرها من الحركات العرضية، لأن تلك الطبيعة هويتها

---

(1) الزمر/ ٦٧.
(2) س (أ)، قوله تعالى (د).
(3) إبراهيم/ ١٩.
(4) س (أ)، وقوله عزوجل (د).
(5) مريم/ ٤٠.
(6) كون الصورة الجوهرية مبدأً قريبًا لحركة الأجسام، هو أحد أدلة المصنف على وقوع الحركة في مقولة الجوهر، ينظر: الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص ٢٠١.
(7) إلى المركز أو من المركز (ب)، إلى المركز (أ).
(8) الوجودية (د).
(9) س (أ).
(10) الاستحالات في (ج).
(11) تربط (أ).



هوية التجدد والانقضاء، والحدوث والانصرام.

ولا سبب لحدوثها وتجددها، لأن الذاتي غير معللٍ بعلةٍ غير علة الذات، والجاعل إذ جعلها، جعل ذاتها المتجددة، وأما تجددها فليس بجعل جاعل وتأثير مؤثر وفعل[١] فاعل[٢]، وهذا بعينه مثل[٣] ما قالته الفلاسفة في باب الزمان، من أن هويته لذاتها متجددة متقضية سيالة، لكنا نقول إن الزمان مقدار التجدد والتبدل[٤]، والحركة معناها تجدد حال الشيء، وخروجه من القوة إلى الفعل تدريجًا، وهي أمرٌ نسبيٌ[٥] عقليٌ مصدريٌ انتزاعي[٦]، لأنها نفس التجدد والخروج المذكور، لا ما به التجدد والخروج[٧] منها إليه، والفرق بينهما كالفرق بين الوجود بالمعنى الانتزاعي، الذي هو من المعقولات الذهنية، وبين الوجود بمعنى ما به يوجد الشيء ويطرد

---

(١) س (ب، ج).

(٢) هذا دفعٌ لإشكال مقدر مفاده أنكم أثبتم حركة الجوهر عن طريق حركة الأعراض، بحجة أن علة المتحرك متحرك أيضًا، والإشكال أنه يلزم أن تكون علل الجواهر متحركةً بسبب حركة معلولاتها، ولكن علل الجواهر أمور مفارقة تنتهي للواجب عز وجل، والجواب أن حركة الجوهر ذاتية، غير مجعولة بالجعل المركب، فالجوهر ليس شيئًا ثبتت له الحركة، بل هي من ذاتياته، والذاتي لا يعلل، أي لا يحتاج إلى علة مستقلة.

(٣) س (د).

(٤) الفرق بينهم هو أن الفلاسفة يعرفون الزمان بأنه مقدار الحركات العرضية، لامتناع حركة الجوهر عندهم [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (السماع الطبيعي)**، ص ٩٨]، أما عند المصنف فيعرفه بمقدار الحركة الجوهرية.

(٥) س (د).

(٦) وانتزاعي (أ).

(٧) س (أ).

العدم عنه[١].

وما به الخروج من القوة إلى الفعل، وهو الفرد[٢] التدريجي من المقولة[٣]، كما جاز أن يكون كيفًا أو غيره من الأعراض، فجاز أن يكون جوهرًا صوريًا ماديًا، متجدد الوجود، تدريجي الهوية لا الماهية.

وبرهان كون الطبيعة الجسمانية جوهرًا سيال الوجود[٤] متجدد الذات والهوية مذكورٌ في **الأسفار الأربعة**[٥]، وفي رسالةٍ[٦] على حدة على وجه مفصل ومشروح، ونقلنا اتفاق الفلاسفة الأقدمين[٧] في هذا الباب، من دثور العالم وزواله، وتجدد كل من الهيولى والصورة، وأن كل شخصٍ من الأجسام الطبيعية[٨]، فلكية كانت[٩] أو عنصرية، حادث زماني.

---

(١) س (د)، منه (أ).

(٢) س (أ).

(٣) من القوة المقولة (أ).

(٤) العبارة س (أ).

(٥) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٣، ص ٥١، ٥٤، ٩٣، وغيرها من المواضع.

(٦) وهي **رسالة الحدوث**، حققها الدكتور حسين موسويان بطهران عام ١٣٧٨، ونشرتها وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ومعظم الرسالة واردٌ في كتاب **الأسفار**، ج ٥، ص ١٥١ وما بعدها.

(٧) وهم أمثال إنكسيمانس (٥٨٨ - ٥٤٢ ق م) وفيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧ ق م) وإنبادوقليس (٤٩٠ - ٤٣٠ ق م) وسقراط (٤٦٩- ٣٩٩ ق م)، ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٥، ص ١٥٩.

(٨) س (د).

(٩) س (أ).



وأما الكلي الطبيعي[1]، فليس عندنا موجودًا بالذات[2]، خلافًا للمشهور من رأي الحكماء[3]، بل بالعرض، خلاف الجمهور للمتكلمين، فالكلي الطبيعي، أعني الماهية بلا شرط، ليس بقديم ولا حادث، وحدوثه تابع لحدوث أفراده، وكذا قدمه لقدمها، إذ ليس هو في حد ذاته واحدًا شخصيًا محصل الوجود، فلا دوام له في ذاته، وإذا كانت الأفراد كلها حادثة، فلا دوام له بالذات[4] ولا

---

(١) كل ماهيـة يمكن أن تفرض بثلاثة أنحاء، الأول بشـرط شـيء، وهي المقيدة، والثاني بشرط لا شيء، وهي المجردة، والثالث لا بشرط شيء، وهي المطلقة، إذ لم يلحـظ فيها سـواها، وتسـمى بالكلي الطبيعـي. وقد وقع بين الفلاسـفة خلاف حول وجود الكلي الطبيعي، على أن المراد من وجوده هو أن أفراده هي التي تشـكل متن الواقع بالذات، والقائل بعدم وجوده، يعني أن أفراده موجودة بالعرض لا بالذات، وهذا الخلاف يُحسـم في مسألة الأصالة التي طرحت فيما بعد، فـإن ثبتت أصالة الماهيـة فالكلي الطبيعـي موجـود، لأن الماهيات التي هي أفـراده أصيلة في الخارج، فيوجد بوجودها، وإن ثبتت أصالة الوجود - وهو الحـق كما عنـد المصنف - فالكلـي الطبيعي غيـر موجـود، لأن الواقع الخارج يتكون من مصاديق الوجود، وأما الماهيات فأمور اعتبارية، وعندها يفقد الكلي الطبيعي أسـاس وجوده وهـي الماهيات، أي أفراده. والـذي يظهر من كلمات بعض الفلاسـفة القدماء أنهم يقولـون بوجود الكلي الطبيعـي، وهذا يعني أنهم يقولون بأصالة الماهية ولو بصورة غير مباشـرة، لأن المسـألة لـم تطرح آنذاك [ينظر: ابن سـينا، **الشـفاء (الإلهيات)**، ج ١، ص ٢٠٢]، أما القائلين بأصالتها فالأمر واضح عندهم [ينظر: الدواني، **شواكل الحور**، ص ١٦٣]، وبهذا يمكن الوصول إلى فهم واضح لمسـألة الأصالة عن طريق مبحث طبيعة وجود الكلي الطبيعي.

(٢) س (أ).

(٣) ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٢٠٢.

(٤) لا بالذات (ج).



بالعرض، إلا في علم اللّه تعالى.

وأما النفوس بما هي نفوس، فوجوداتها أيضًا متبدلةٌ حادثةٌ[١]، إذ حكمها حكم سائر المنطبعات في المواد[٢]، إذ نحو وجودها تعلقيٌ، والوجود التعلقي يتبدل بتبدل ما يتعلق به من الأجسام.

والنفس ما دامت نفسًا[٣] متحدةٌ بالبدن بجنبها الأيسر وجهتها السفلى، وهي الطبيعة، ولها بالقوة جهة عقلية وجنبة عالية[٤] إذ خرجت بحسبها[٥] من القوة إلى الفعل تصير عقلًا

---

(١) في القاعدة الثانية من أول إشراقات المشرق الثاني، سوف يتحدث المصنف عن مذهبه في حدوث النفس، أما هنا فهو يتكلم في مقام آخر، ألا وهو الحدوث المستمر والتجدد الدائم لها، وهذا يعتمد على ما مضى أعني نظريتَي الاتحاد والحركة الجوهرية، فتبعًا للحركة الجوهرية ليست النفس جوهرًا محصلًا ثابتًا، بل متحركًا نحو كماله، وهذا خلاف مذهب الفلاسفة السابقين الذين يرون ثبات جوهرها وتحصله بالفعل [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (النفس)**، ص ٣٢٩]، وتبعًا لاتحاد النفس بمعقولاتها، فلا تكون نسبة الصور العلمية للنفس نظير نسبة العرض إلى موضوعه، بل هي كمالٌ حقيقي يحقق للنفس سعةً وجوديةً أكبر، فتكون النسبة بين الصورة العلمية والنفس من قبيل نسبة الصورة إلى المادة، وهذا مرفوض عند جمهور الفلاسفة، كونهم ينكرون تينك النظريتين.

(٢) المراد (أ).

(٣) نفسية النفس، أي علاقتها بالبدن، باعتبار أن ذات الإنسان المجردة تختلف عنوانيها تبعًا للاعتبارات، فلو اعتبرت من غير بدن تسمى روحًا، أما بلحاظه فهي نفس، وسوف يأتي الكلام عن هذا في القاعدة السابعة من أول إشراقات المشرق الثاني.

(٤) العالية (ب).

(٥) س (ب).



محضًا[1] هو صورة نوعها.

وأما المفارقات المحضة والصور المجردة، ففيها كلام آخر يعرفه الموحدون المكاشفون، من أن لا وجود لها بحسب أنفسها، وذواتها مطموسةٌ منغمسةٌ[2] في بحر الأحدية، وهي[3] صور[4] ما في علم اللّه[5] وحجب إلهيته، وسرادقات عظمته، ولو لم تكن[6] هذه الحجب النورانية[7] لأحرقت سبحات وجهه كل ما في السموات والأرضين[8]، كما ورد في الحديث[9].

فله سبحانه شؤون إلهية ومراتب نورية ليست هي من أفراد العالم، ولا من جملة ما سوى اللّه[10]، لأنها صور ما في القضاء الإلهي[11] والعالم الربوبي[12]، وتلك الصور هم المهيَّمون الذين لم ينظروا إلى ذواتهم قط، لفنائهم عن ذواتهم واندكاك جبل

(١) س (أ).
(٢) منقسمة (أ).
(٣) وهو (أ).
(٤) صورة (د).
(٥) تعالى (د).
(٦) يكن (ب، ج).
(٧) النورية (أ).
(٨) الأرض (ج، د).
(٩) ينظر: ابن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللئالي**، ج ٤، ص ١٠٦.
(١٠) س (ب، ج).
(١١) س (أ).
(١٢) من هنا إلى آخر القاعدة س (أ).



إنياتهم، مع كونهم[1] أشعةً وأضواءً عقلية للنور الأول، باقيةً ببقائه، لا بإبقائه[2]، وليست هذه الرسالة ما يسع فيه بيان هذا المطلب الغامض الشريف.

والمقصود هنا الإشارة إلى حدوث الأجسام وصورها وقواها، وأما العقل، فلم يثبت وجوده عندنا[3]، والمتكلمون أنكروه[4]، فلا حاجة بنا إلى أن نتكلم في نحو حدوثه.

قاعدةٌ

الفاعل المباشر للتحريك في جميع أقسام الحركة ليس إلا الطبيعة، وهي مبدأ كل حركة بالذات، سواء كانت باستخدام النفس إياها، كما في الحركة الإرادية، أو بقسر قاسر، كما في القسرية كحركة الحجر إلى فوق، أو بغيرها[5] كما في المسماة

---

(١) كونه (ب، ج).

(٢) س (د).

(٣) أي لم يثبت له حدوث العقل على نحو مجرد، فالمصنف يرى أن حدوثه يكون على نحو جسماني، كما سوف يتضح في القاعدة الثانية من أول إشراقات المشرق الثاني، فهو ينفي وجوده المجرد حدوثًا، لا مطلق وجوده، إذ الكلام في نحو وجوده دون أصله، لذا قال في نهاية كلامه: «فلا حاجة بنا إلى التكلم في نحو حدوثه» كي لا يكرر الكلام، لأن حدوثه جسماني، وقد تكلم في كيفية هذا الحدوث فينطبق على العقل.

(٤) جمهورهم لا يؤمن بتجرد شيء سوى الله تعالى، ينظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج ٥، ص ٧٤؛ أيضًا: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ١، ص ١٠٣.

(٥) بغيرهما (أ).



بالطبيعية[١]، فالحركة[٢] بمنزلة شخص روحه الطبيعة.

والذي استشكله بهمنيار[٣] موافقًا لأستاذه في النفسانية[٤] من أنه[٥] كيف استحالةُ الطبيعة محركةً للأعضاء خلافَ ما يوجبه ذاتُها طاعةً للنفس، ولو صح ذلك لوجب أن لا يحصل إعياءٌ عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها[٦]، ولا رعشةٌ عند تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة؛ إنما ينحل إشكاله: بأن الطبيعة[٧] المسخرة للنفس طوعًا، التي هي قوة من قواها تستخدمها وتفعل[٨] بتوسطها أفاعيل البدن، غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأعضائه بالعدد[٩]، بل

---

(١) في الطبيعية (أ).

(٢) كالحركة (أ).

(٣) أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان (ت ٤٥٨ هـ)، أشهر تلاميذ ابن سينا، وكانت أسئلته الكثيرة لشيخه من أسباب شهرته، فكتابَا **المباحثات والتعليقات** لابن سينا يدوران حول أسئلته وإشكالاته، ولما كان الدليل الذي أقامه المصنف على الحركة الجوهرية يعتمد على كون الطبيعة هي مبدأ الحركة، شرع هنا برد إشكالٍ أورده بهمنيار على مبدئية الطبيعة لجميع الحركات، يقول بهمنيار إن هناك حركات خلاف مقتضى الطبيعة، كرعشة المشلول، وحث النفس على المسير مع شدة الإرهاق، فلا يمكن أن تكون الطبيعة مبدأً لها [ينظر: بهمنيار، **التحصيل**، ص ٤٨١]، وسيأتي جواب المصنف.

(٤) النفسية (د).

(٥) س (د).

(٦) العبارة س (أ).

(٧) العبارة س (د).

(٨) ويفعل (ج).

(٩) الكثرة العددية تكون بين نوعين، فالفارق بين الطبيعتين فارقٌ نوعي، فهناك =



تلك[1] مرتبة من مقامات النفس، والتي تبقى في البدن بعد انقطاع علاقة النفس غير ما ذكرنا، وإنما يقع الإعياء والرعشة والمرض[2] وغير ذلك بسبب تعصي الثانية عن طاعة[3] النفس دون الأولى[4].

فللنفس طبيعتان مقهورتان، إحداهما[5] منبعثة عن ذاتها، والثانية لعنصر البدن، تستخدم إحداهما[6] لها طوعًا، والثانية كرهًا.

تفريعٌ

فعلى هذا يظهر صحة كلام[7] الفيلسوف الأول[8]: أن حركة الفلك طبيعية، وأن نفسه منطبعة[9].

= طبيعتـان، واحدة مـن مراتب النفـس، والأخرى لعناصـر البدن، وما أشـار إليه بهمنيـار من وجود حـركات تخالف مقتضـى النفس إنمـا تعود للثانيـة، فينحل الإشكال.

(١) س (أ).

(٢) والمرض والفساد (د).

(٣) س (أ).

(٤) الأول (أ).

(٥) أحديهما (ب).

(٦) يستخدم أحديهما (ب، د).

(٧) الكلام (د).

(٨) أي أرسطو طاليس.

(٩) يتفق أرسـطو وابن سـينا علـى أن للفلـك نفس هي المسـؤولة عـن حركته، إلا أن الخـلاف وقع بينهم فـي طبيعة وجود هـذه النفس، فهل هي جسـمانية أم مجردة؟ ابن سـينا يقول بتجردها [ينظر: ابن سينا، **الإشـارات والتنبيهات**، ج ٤، ص ١٢٢]، أما رأي أرسطو وجمهور المشاء، فيعبّر عنه نصير الدين الطوسي =



والـذي ظهر لنا بالبرهان الكاشف النير، أن ذات الفلك وطبيعته[1] ونفسه الحيوانية شيء واحد بالوجود والتشخص، متفاوت في النشآت[2] الثلاث، وليست للفلك نفسٌ مجردة[3]، بل له نفسٌ حيوانية خيالية، حاكيةٌ لصورة عقلية[4] متشبهة بها، متصلة بها، كاتصال الشعاع بالنور، كما أن طبيعة الفلك متصلة بنفسه الخيالية، كاتصال الظل بالشخص[5].

لكن طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية، بقوتهما العملية[6] داثرتان هالكتان، لتجددهما وسيلانهما، وله كلمةٌ باقيةٌ عند الله ثابتةٌ في علمه، لقوله تعالى[7]

= في تقريره: «الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفسٌ جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته» [**شرح الإشارات**، ج ٢، ص ٤٤١].

(١) وطبيعة الفلك (د).

(٢) الشيئية (أ).

(٣) وهنا ملاحظة، وهي أن استشهاد المصنف برأي أرسطو دعمًا لنظريته في جسمانية النفس محل تأمل، لأن جسمانية النفس عند أرسطو لا تتحول إلى التجرد، لأن الحركة الجوهرية لم تثبت عنده، بينا هي عند المصنف جسمانية من جهة الحدوث وروحانية من جهة البقاء، فهي بالحركة الجوهرية تتحول من مقام المادة إلى مقام العقل، خصوصًا إذا علمنا أن مذهب أرسطو في جسمانية النفس لا يقتصر على نفوس الأفلاك بل يشمل النفوس الإنسانية أيضًا [ينظر: أرسطو، **كتاب النفس**، ص ٤٢]، وفي بعض المخطوطات **للحكمة العرشية** هناك تعليقٌ للمصنف يدفع هذه الملاحظة، سيأتي في ختام هذا التفريع.

(٤) بصورة عقله (أ).

(٥) العبارة س (أ).

(٦) العلمية (أ)، س (د).

(٧) س (ب، ج).

﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[1][2].



توضيحٌ إكمالي

إذا علمت أن لكل فلك محركًا مزاولًا ومحركًا مفارقًا هو الغاية في الحركة، وإن مباشر التحريك السماوي أمر[3] متجدد[4] الهوية، سيال الذات، ظهر لك أن الدنيا دارُ فناء وزوال وانتقال[5]، والآخرة دارُ قرار، وإن هذه الدار[6] وما فيها منتقلةٌ إلى دار الآخرة، وإن

---

(١) النحل/٩٦.

(٢) ورد في هامش (ب) ومتن(د): ونفس الفلك منطبعة فقط عند هذا الفيلسوف [أي أرسطو] وأصحابه، مجردة فقط عند صاحب الشفاء [أي ابن سينا] وتلامذته، وعند بعض الأواخر [الأخر (ب)] الفلك ذو نفسين، أحدهما منطبعة تدرك الجزئيات، والأخرى مجردة يدرك العقل ويتشبه به في التحريك الوضعي حركةً غير متناهية؛ والكُل باطلٌ [باطل عندنا (ب)]، بل له نفسٌ واحدةٌ بسيطة حيوانية، يتصور الأوضاع المتصلة، تصورًا بعد تصور على الاستمرار التجددي [كذا في بعض النسخ «ب»]، يدرك مثال الجوهر العقلي على سبيل الحكاية التي من شأنها، فيسري منها قوةٌ جرمانية في مادة الفلك، مباشرة للتحريك الوضعي، حركة بعد حركة، على حسب تخيل بعد تخيل، ولها اتصالات متجددة إلى غاياتها العقلية، فللفلك في كل حين خلعٌ ولبسٌ جديد، وكون وفساد، وهكذا إلى أن يرث اللّه الأرض، وفي الحكمة العتيقة: إن السماء ستصير نحاسًا مذابًا ينقلب نارًا، فليست للفلك نفسٌ ناطقة بعد العقل المدبر إياها [إياه (د)] تدبيرًا إلهيًا. منه رحمة اللّه عليه[قدس سره (د)].

(٣) س (أ).

(٤) متجددة (د).

(٥) س (د).

(٦) الدنيا (د).



السماوات مطوياتٌ[1]، والكواكب ساقطةٌ، وحركاتها واقفةٌ، وأنوارها[2] مطموسةٌ، فإذا قامت القيامة، كورت الشمس وانكدرت النجوم، ووقف الفلك عن[3] التدوار[4]، والكواكب عن التسيار[5]، وذلك لا محالة كائن لا ريب فيه[6] ولكن علم الساعة عند اللّه.

---

(١) مطويات بيمينه (أ).

(٢) أنوار (أ).

(٣) على (أ)، س (د).

(٤) التدوير (أ).

(٥) السير (أ).

(٦) س (د).

المشرق الثاني(*):



في علم المعاد، وفيه إشراقات

(*) س (أ).



الإشراق[1] الأول:
في معرفة النفس، وفيه قواعد[2]

اعلم أن معرفة النفس من العلوم الغامضة[3] التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولًا شديدًا، مع طول بحثهم، وقوة فكرهم، وكثرة خوضهم فيها، فضلًا عن غيرهم من الجدليين، إذ[4] لا يستفاد هذا العلم إلا بالاقتباس من مشكاة النبوة، والتتبع لأنوار الوحي والرسالة، ومصابيح الكتاب والسنة، الواردة في طريق[5] أئمتنا[6]، أصحاب الهداية والعصمة، عن جدهم خاتم الأنبياء عليه وآله أفضل صلوات المصلين[7]، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين.

---

(١) س (أ).

(٢) قاعدة (أ).

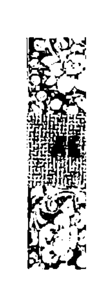
(٣) س (د).

(٤) س (أ).

(٥) س (ب).

(٦) عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (د).

(٧) أفضل صلوات الله عليهم اجمعين (أ).



قاعدة[1]

إن[2] للنفس الإنسانية مقامات ودرجات كثيرة[3]، من أول تكونها إلى آخر غايتها، ولها نشآت[4] ذاتية وأطوار وجودية، وهي[5] في أول النشأة[6] التعلقية جوهر[7] جسماني، ثم يتدرج شيئًا فشيئًا في الاشتداد، ويتطور في أطوار الخلقة إلى أن تقوم بذاتها[8]، وتنفصل[9] عن هذه الدار إلى الدار الآخرة وترجع إلى ربها، فهي

---

(١) س (أ).

(٢) س (أ).

(٣) س (د).

(٤) نشأة (أ).

(٥) س (ج).

(٦) النشآت (ج).

(٧) س (أ).

(٨) في هامش (ب) ومتن (د): كما قال سبحانه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون/١٢-١٦]، وكما قال: ﴿إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ﴾ إلى قوله ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج/٤-٧]، وأمثال هذه الآيات الدالة على ثبوت النشأة الآخرة للإنسان [س (ب)] من جهة تقلبه في الأطوار، وحركاته الجوهرية الاستكمالية، وتوجهه الطبيعي إلى غايته الذاتية الموجبة للقائه تعالى في الدار الآخرة، كثيرة وافرة كما يظهر لمن تصفح وتتبع، مع التدبر والتبصر. منه قدس سره.

(٩) وينفصل (ب، ج).



جسمانية الحدوث[1]، روحانية البقاء.

وأول ما يتكون[2] من نشأتها قوة جسمانية، ثم صورة[3] طبيعية، ثم نفس حساسة على مراتبها، ثم مصورة[4]، ثم مفكرة ذاكرة، ثم ناطقة، ثم يحصل لها العقل النظري[5]، على درجاته، من حد العقل بالقوة، إلى حد العقل بالفعل، والعقل الفعال، وهو الروح الأمري المضاف إلى اللّه في قوله ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[6]، وهو كائن في عدد قليل من أفراد البشر، ولا بد في حصوله من جذبة[7] ربانية[8]، لا يكفي فيه العمل والكسب، كما ورد: جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين[9].

---

(١) خلافًا للقائلين بقدمها كأفلاطون [ينظر: أفلاطون، **المحاورات، فيدون**، ص ٢٠٩] وإخوان الصفاء [ينظر: إخوان الصفاء، **الرسائل**، ج ٣، ص ٣١]، وخلافًا لجمهور الفلاسفة القائلين بحدوثها الروحاني [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٤٠٨]، وفي كلمات ابن عربي ما يفيد بالحدوث الجسماني للنفس [ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ١٦٦]، وفي هذا ينظر: حسن زادة الآملي، **سرح العيون**، ص ٢٧٤.

(٢) تكون (أ).

(٣) س (أ).

(٤) س (أ).

(٥) العقل النظري بعد العقل العملي (د).

(٦) الإسراء/ ٨٥.

(٧) الجذبة: هو تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق، بلا كلفة وسعي منه. ينظر: عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص ٢٤.

(٨) الربانية (أ).

(٩) ينظر: اسماعيل العجلوني، **كشف الخفاء**، ج ١، ص ٣٧٩.



قاعدة[١]

أول ما ينشأ من روائح عالم الغيب ونسائم الملكوت في ذي الروح من القوى النفسانية[٢] قوة اللمس، وهي[٣] تعم الحيوانات وتسري في الأعضاء من جهة الروح البخاري[٤]، ومدركاتها صور أوائل الكيفيات الأربع[٥] وما يجري مجراها، ثم قوة الذوق لإدراك صور المطعومات[٦] التسعة[٧] وما يتركب منها، ثم الشم المدرك لصور الروائح، وهي ألطف من الأولين، وألطف الخمس وأشرفهما قوتا[٨] السمع والبصر، وقوة البصر للمبصرات بالفاعل أشبه منها بالقابل،

---

(١) س (أ).
(٢) العبارة س (أ).
(٣) س (أ).
(٤) مصطلح الروح مشترك لفظي يطلق على أمرين، الأول: الجسم اللطيف الذي يتكون من أبخرة الدم، ويسمى الروح البخاري، الثاني: الذات المجردة للإنسان، وهي جوهر مجرد عن المادة، وتسمى النفس الناطقة [ينظر: ابن طفيل، **تدبير المتوحد**، ص ٤٩]، والنفس الناطقة تدبر الجسم المادي بواسطة الروح البخاري [ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٢، ص ٣٥٣؛ أيضًا: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ٦٧].
(٥) وهي المحسوسة كالمبصرات، والنفسانية كالإرادة، والمختصة بالكميات كالشكل، والاستعدادية كالقوة.
(٦) المصعومات (أ).
(٧) يقول المصنف: «بسائط الطعوم الحاصلة في أفراده تسعة أقسام: الحرافة [وهي حدة الطعم التي تلذع اللسان] والملاحة والمرارة والدسومة والحلاوة والتفه [أي عديم الطعم] والعفوصة [هي جمع المرارة والتقبض] والقبض والحموضة»، انظر، **الأسفار**، ج ٤، ص ٨٥.
(٨) قوة (أ).



والسمع بالعكس بالقياس إلى المسموعات.

ومدركاتها الخمس، كما أشرنا في اللمس، مُثُلٌ نورية غيبية موجودة في عالم آخر، لا الكيفيات المسماة بالمحسوسات إلا بالعرض، فهي من جنس الكيفيات النفسانية.

وإن سألت الحق، فهذه القوى ليست قائمةً[1] بالأعضاء، بل الأعضاء تقوم[2] بأمرها، لأن البرهان ناهض على أن الحالّ بالشيء الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمحله لا يمكن أن يكون وجوده في عالم ووجود المحلّ في عالم آخر، فالحالّ والمحلّ في عالم واحد، والمدرِك والمدرَك من نحو واحد[3].

فالحرارة الملموسة بالذات مثلًا، ليست التي وجدت في الجسم المجاور للعضو، كالنار، ولا التي[4] في العضو المتسخن، المسمى باللامس، بل[5] صورة غائبة أخرى عن هذا العالم، حاصلة في نشأة النفس، تدركه بقوتها اللمسية، وكذا القياس في سائر المحسوسات وما فوقها، وفيه سر[6].

---

(١) قائمان (أ).

(٢) يقوم (ب، ج).

(٣) العبارة س (أ).

(٤) ولا الذي (ب).

(٥) أي الحرارة بالذات.

(٦) وهو، كما يبدو، أن مراحل المعرفة لا تسير كما صوّرتها الفلسفة المشائية، بأن ينتزع الذهن الصورة العلمية (المعلوم بالذات) من الخارج (المعلوم بالعرض) [ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٢، ص ٣٦٨]، بل، وكما يرى المصنف، أن المعلوم بالذات لا يُنتزع من المعلوم بالعرض، نعم اتصال النفس بالخارج مناسبة لإبداعها المعلوم بالذات، الذي هو شأن من شؤونها تبعًا لاتحاد =



قاعدة[١]

للنفس في ذاتها سمع وبصر وشم وذوق ولمس غير هذه المكشوفة، وقد تعطل[٢] هذه بمرض أو نوم أو إغماء أو زمانة[٣] أو موت، وتلك الحواس غير منعزلة عن فعلها، وهذه الظواهر حُجُب وأغشية عليها، وهي أصل هذه الداثرات[٤]، وفيه سر[٥].

قاعدة

الإبصار ليس بخروج الشعاع من[٦] البصر، كما ذهب[٧] إليه الرياضيون[٨]، ولا بانطباع شبح المرئي في

= العاقل والمعقول [ينظر: الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص ١٥٧].

(١) س (أ).

(٢) يتعطل (ب، ج).

(٣) الزمانة هي العاهة أو المرض الذي تطول مدته، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٤، ص ٤٠٨.

(٤) الداثرة (أ).

(٥) وهو تجرد قوى النفس، فإن فسد الجسم بعد الموت ستبقى النفس قادرةً على استخدام قواها لإدراك الجزئيات، خلاف جمهور الفلاسفة الذين يرون مادية هذه القوى، وبفساد الجسم تفسد هذه القوى [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (النفس)**، ص ٢٥٩]، وعلى هذا يكون المعاد الجسماني عند المصنف، وسوف يفصل الأمر في القاعدة السادسة من هذا الإشراق، وفي الأصل الخامس من ثاني إشراقات هذا المشرق أيضًا.

(٦) في (د).

(٧) س (د).

(٨) وهو رأي الرواقيين، وتبناه أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ) في كتابه **المعتبر في الحكمة**، ج ٢، ص ٣٣٢، ونسبه الفارابي خطأً إلى أفلاطون [ينظر: =



العضو[1] الجليدي، كما ذهب إليه الطبيعيون[2]، لفساد كل واحد منهما بوجوه عديدة، مذكورة في الكتب[3].

ولا أيضًا بمشاهدة النفس للصور[4] الخارجية القائمة بالمادة، كما ذهب إليه الإشراقيون، واستحسنه جمع من المتأخرين، كأبي نصر الفارابي[5] وشهاب الدين المقتول[6]، لأنه باطل من وجوه ذكرناها في حواشينا على حكمة الإشراق[7].

منها: أن البرهان قائم على أن ما في المواد الخارجية، ليس مما يتعلق به إدراك بالذات، ولا من[8] شأنه الحضور الإدراكي والوجود الشعوري.

ومنها: أن تلك الإضافة غير صحيحة، إذ النسبة بين ما

= الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص ٩٢]، أما رأي أفلاطون فغير ذلك [ينظر: أفلاطون، **طيماوس**، ص ٢٥٢].

(١) عضو (د).

(٢) وهو رأي أرسطوطاليس، ينظر: أرسطو، **كتاب النفس**، ص ٦٥، وقال به الفارابي في: **فصوص الحكم**، ص ٧٧، وإخوان الصفاء في: **الرسائل**، ج ٢، ٣٤٦، وابن سينا في: **الشفاء (النفس)**، ص ١٦٨.

(٣) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٨، ص ١٥٦ - ١٧٤.

(٤) المتصورة (أ).

(٥) في هذا نظر، لأن الفارابي يقول بنظرية الانطباع.

(٦) أي السهروردي كما في **حكمة الإشراق**، ص ٢٦٣.

(٧) لـ**حكمة الإشراق** شرحٌ لقطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠ هـ)، وعلى هذا الشرح حاشية للمصنف، ينظر: قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، مع حواشي صدر المتألهين، ج ١، ص ٥٢٧.

(٨) ولا ما من (ب، ج).



لا[١] وضع له وبين ذوات[٢] الأوضاع المادية ممتنعة، إلا بواسطة ما له وضعٌ، وعلى[٣] تقدير صحتها بالواسطة، لم تكن[٤] إضافةً علميةً إشراقية، بل وضعيةً مادية، إذ جميع أفاعيل القوى المادية وانفعالاتها بمشاركة الوضع.

بل الحق في الإبصار، كما أفاده اللّه لنا بالإلهام، أن النفس تُنشأ منها بعد حصول هذه الشرائط المخصوصة[٥] بإذن اللّه صورٌ معلقة قائمة بها، حاضرة عندها، متمثلة في عالمها، لا في هذا العالم، والناس في غفلة عن هذا، ويزعمون أن الصور المنغمرة[٦] في المواد مما يتعلق به الإدراك.

---

(١) س (د).

(٢) ذات (أ).

(٣) ولا على (أ).

(٤) يكن (ب)، س (أ).

(٥) إن البحث في مسألة الإبصار يكون بمستويين، الأول: المستوى الإعدادي، وهو الذي يتعلق بعمل الحواس وما تؤديه من دور في علاقتها مع الواقع الخارجي، والثاني: المستوى الفاعلي، وهو الذي يتعلق بعمل النفس وعلاقتها مع الصور العقلية، وبملاحظة هذا يتضح أن نظرية المصنف تنتمي إلى المستوى الثاني، فيما تنتمي بقية النظريات إلى المستوى الأول، فمحل النزاع ليس واحدًا بين الطرفين بهذا الإطار، وهذا معنى قوله «بعد حصول هذه الشرائط» أي إن هناك شرائط تتعلق بالمستوى الإعدادي لعمل النفس، وعملها لا ينفي دور تلك الوسائط، والذي يتضح من كلمات المصنف أنه يميل إلى نظرية الشعاع في إطار المستوى الأول، إذ يقول «وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما ذهبنا إليه»، **الأسفار**، ج ٨، ص ١٦٧.

(٦) إن هذه الصور منغمرة (أ).



والذي حصلناه[1] من كيفية الإبصار، هو الحري باسم الإضافة الإشراقية، لأن المضاف إليه كالمضاف، موجودٌ بوجود نوري بالذات، وقد علمت أيضًا أن الصور الإدراكية كلها موجودة في عالم آخر ﴿إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾[2].

قاعدة[3]

إن القوة[4] الخيالية للإنسان جوهرٌ مجرد عن[5] هذا العالم، أعني عالم الأكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات، وعليه براهين قطعية أوردتها في[6] **الأسفار الأربعة**[7]، وهي ليست مجردةً عن الكونين[8]، وإلا لكانت عقلًا ومعقولًا، بل وجودها في عالم آخر[9] يحذو حذو هذا العالم في كونه مشتملًا على أفلاك وعناصر وأنواع سائر الحيوانات والنباتات وغير ذلك بأضعاف أضعاف هذا العالم.

وجميع ما يدركه الإنسان ويشاهده بقوة خياله وحسه الباطن،

---

(١) جعلناه (أ).
(٢) الأنبياء/ ١٠٦.
(٣) س (أ، د).
(٤) الصورة (أ).
(٥) من (أ).
(٦) على (أ).
(٧) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٣، ص ٣٧٨.
(٨) أي المادي والمثالي، وهي مجردة عن الكون المادي فحسب.
(٩) س (د).



ليست حالّةً في جرم الدماغ[١]، ولا في قوة حالّة في تجويفه، ولا هي موجودة في أجرام الأفلاك، ولا في[٢] عالم منفصل عن النفس كما زعم أتباع الإشراقيين، بل هي قائمة بالنفس، لا[٣] كقيام الحالّ بالمحلّ، بل كقيام الفعل بالفاعل.

وتلك الصورة الحاضرة في عالم النفس قد تتفاوت[٤] في الظهور والخفاء والشدة[٥] والضعف، وكلما كانت النفس الخيالية أشد قوةً وأقوى جوهرًا وأكثر رجوعًا إلى ذاتها وأقل التفاتًا إلى شواغل هذا البدن، واستعمال قواها[٦] المحركة، كانت الصورة المتمثلة عندها أتم ظهورًا وأقوى وجودًا.

---

(١) جمهور الفلاسفة يعتقد بمادية قوى النفس الباطنة، وعندهم أن الدماغ بما فيه من تجاويف محل لهذه القوى، وهي قائمة بـه، وقاموا ببيان موقع كل واحدة منهن في الدماغ، وقـرروا أن تلف أي جزء من الدماغ يؤدي إلى فسـاد القوة الموجودة في ذلك الجزء [ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٢، ص ٣٨٠- ٣٨٥]، بيد أن الفيلسـوف أبو البـركات البغدادي رفض أن تكون هذه القوى جسـمانية، بل أكد علـى كونها قوًى مفارقـة [ينظر: أبو البـركات البغـدادي، **المعتبر**، ج ٢، ص ٣٤٣]، وهو بهذا سـابق على المصنف في تحقيق هذه المسألة، ومن الذين تأثروا بالبغدادي بهذا الخصوص فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، وقد تجلى هذا بمجموعة من الإشكالات أوردها على ابن سينا في شرحه على كتاب **الإشارات**، وقد أورد الطوسي بعض هذه الإشـكالات للإجابة عنها لكن دون جدوى [ينظر: قطب الدين الرازي، **المحاكمات**، ج ٢، ص ٣٩٥].

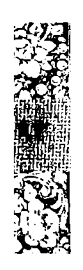
(٢) س (د).

(٣) س (أ).

(٤) تفاوتت (أ).

(٥) س (أ).

(٦) قوة (ج)، قواه (ب، د).



وهذه الصورة إذا قويت[1] واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين موجودات هذا العالم في تأكد الوجود والتحصل[2] وترتب الأثر، وليست هي[3] كما ظنه الجمهور من[4] أنها أشباح مثالية لا يترتب عليها آثار[5] الوجود، كما في المنامات[6] غالبًا، لأن ذلك بسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم أيضًا.

وتمام ظهور تلك الصور[7] وقوة وجودها إنما يكون بعد الموت، حتى أن التي يراها الإنسان[8] بعد الموت يكون هذه الصور التي يراها في هذا العالم كالأحلام بالنسبة إليها، لذلك قال أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[9]: الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا[10]. وحينئذٍ صار الغيب شهادةً، والعلم عينًا، وفيه سر المعاد وحشر الأجساد[11].

---

(١) قربت (أ).

(٢) كالوجود والتحصيل (أ).

(٣) س (د).

(٤) س (ب، أ).

(٥) الآثار (د).

(٦) المقامات (أ).

(٧) الصورة (أ).

(٨) العبارة س (أ).

(٩) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (د).

(١٠) ينظر: أحمد الخوارزمي، **المناقب**، ص ٣٧٥.

(١١) سوف يتضح هذا في الأصل الرابع من أول قواعد الإشراق الثاني لهذا المشرق.



قاعدة

نفسية النفس ليست إضافةً[1] عارضةً لوجودها، كما زعم الجمهور من الحكماء[2] من أن نسبتها[3] إلى البدن كنسبة الملك إلى المدينة والربان إلى السفينة، بل نفسية النفس إنما هي نحو وجودها، لا كحال الملك والربان والأب[4] وغيرهما مما له ذات مخصوصة يعرضها إضافة إلى غيره بعد وجود الذات، إذ لا يتصور للنفس ما دام كونها نفسًا وجودٌ لم تكن[5] هي بحسبه متعلقة بالبدن مستعملة لقواه، إلا أن تنقلب في وجودها وتشتد في جوهرها حتى تستقل[6] بذاتها وتستغني[7] عن التعلق بالبدن الطبيعي[8]، ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾[9]، أو ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[10]،

---

(١) س (د).

(٢) سبق أن اتضح أن نفسية النفس تعني علاقتها بالبدن، إلا أنه قد وقع خلاف بين الفلاسفة حول طبيعة هذه العلاقة، فاعتبرها المشّاء عرضيةً، ورأي المصنف أنها علاقة ذاتية، والرأي الأول يواجه العديد من الصعوبات، كثنائية النفس والبدن، وسر تخصص كل نفس ببدنها، وهي صعوبات عجزوا عن حلها [ينظر: ابن سينا، **التعليقات**، ص ٧٤]، أما نظرية المصنف فهي بمعزل عنها، لأن العلاقة الذاتية بين النفس والبدن تلغي أي ثنائية بين الطرفين، لأن الفارف يكون بالرتبة فحسب.

(٣) س (د).

(٤) س (أ، د).

(٥) يكن (ب، ج، د).

(٦) يستقل (ب).

(٧) يستغني (ج).

(٨) وهنا يكون المعاد روحانيًا فحسب.

(٩) الانشقاق/ ٩.

(١٠) المسد/ ٣.



﴿إِنَّ فِى هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾[1].

قاعدة

للنفس الآدمية كينونة سابقة على البدن[2]، من غير لزوم التناسخ[3]، ولا استيجاب قِدم[4] النفس، كما اشتهر عن أفلاطن[5]، ولا تعدد أفراد نوع واحد، وامتيازها من غير مادة واستعداد، ولا صيرورة النفس منقسمةً بعد وحدتها، كالمقادير المتصلة، ولا تعطيلها قبل الأبدان.

---

(١) الأنبياء/ ١٠٦.

(٢) ومعنى هذا كما يقول المصنف: «ليس المراد أن النفوس البشرية، بحسب هذه التعينات الجزئية، كانت موجودةً قبل الأبدان، وإلا لزم المحالات المذكورة.. بل المراد أن لها كينونةً أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله» [**الأسفار**، ج ٨، ص ٢٨٩]، وقال أيضًا: «النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها» [**الأسفار**، ج ٨، ص ٣٠٢]، وهذا هو مذهب ابن عربي، أي الجمع بين القدم والحدوث، إذ يقول: «فهو الإنسان الحادث الأزلي» [**فصوص الحكم**، ص ٥٠]. وقد أشار شراح **الفصوص** إلى أن الحدوث هو من جهة التعين الخاص، وأما جهة القدم والأزلية فهي من جهة وجوده في العلم الإلهي [ينظر: مؤيد الدين الجندي، **شرح فصوص الحكم**، ص ١٧٢؛ وأيضًا: داود القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج ١، ص ٢٤٢]، وبهذا فلا تناقض بين قول المصنف هنا وبين قوله بالحدوث الجسماني للنفس.

(٣) التناسخ «عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسم». انظر: الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص ٥٣.

(٤) س (أ).

(٥) أفلاطون (ب). ينظر: أفلاطون، **المحاورات**، **فيدون**، ص ٢٠٩.



بل كما بيّنّا دليله وأوضحنا سبيله في حواشي **حكمة**[1] **الإشراق**[2] بما لا مزيد عليه، وإليه الإشارة[3] في قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[4]، وقوله صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: الأرواح جنود مجندة[5]، الحديث، وعن أبي عبد اللّه (ع)[6]: إن اللّه خلقنا من نور عظمته، ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنا نحن بشرًا نورانيين، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا[7].

وروى محمد بن بابويه[8] (قدس سره) في كتاب **التوحيد**، مسندًا عن أبي عبد اللّه (ع)[9] أنه[10] قال: إن اللّه عز وجل خلق

---

(١) س (أ)، كتاب حكمة (د).

(٢) ينظر: قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، مع حواشي صدر المتألهين، ج ١، ص ٤٩٢.

(٣) لما كان المصنف لا يرى أسبقيةً للنفس بما هي نفس متعينة على البدن، فهو يرفض ما قيل في تفسير هذه الآية بوجود ما يعرف بعالم الذر، الذي يعتمد على قدم النفوس، لأن النفس عنده حادثة، وهذا هو مذهب محققي الإمامية، إذ يرون أن عالم الذر بصفته عالم النفوس قبل أن تهبط إلى أبدانها من «أخبار التناسخية، وقد خلطوا فيها، ومزجوا الحق بالباطل»، انظر: الشيخ المفيد، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ص ٨٣.

(٤) الأعراف/ ١٧٢.

(٥) ينظر: الصدوق، **علل الشرائع**، ج ٢، ص ٤٢٦.

(٦) عَلَيْهِٱلسَّلَامُ (ج)، س (أ، د).

(٧) ينظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج ١، ص ٤٤١.

(٨) هو أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، المعروف بالصدوق (ت ٣٨١ هـ)، ينظر: النجاشي، **فهرست أسماء مصنفي الشيعة**، ص ٤٨١.

(٩) عَلَيْهِٱلسَّلَامُ (د).

(١٠) س (ب).



المؤمنين من طينة الجنان، وأجرى فيهم من روحه[1]، وعن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ مثله، وهو: إن اللّه خلق المؤمنين من طين الجنان، وأجرى صورهم من ريح الجنان[2].

وعن أبي عبد اللّه عَلَيْهِ السَّلَامُ: المؤمن أخو المؤمن، لأن أرواحهم من روح اللّه عزَّ وجل، وإن روح المؤمن لأشد اتصالًا بروح اللّه من اتصال الشمس بالشعاع[3].

والروايات في هذا الباب عن طريق أصحابنا لا تحصى[4] كثرةً، حتى أن كينونة الأرواح قبل الأجساد كأنها كانت من ضروريات مذهب الإمامية، رضوان اللّه عليهم.

قاعدة

إن في باطن هذا الإنسان المخلوق من العناصر والأركان إنسانًا[5] نفسانيًا، وحيوانًا برزخيًا، بجميع أعضائه وحواسه[6] وقواه، وهو موجود الآن، وليست حياته كحياة هذا البدن، عرضيةً واردةً عليه من خارج، بل له حياة ذاتية، وهذا الإنسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الإنسان العقلي والإنسان الطبيعي.

---

(١) ينظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج ٢، ص ١٦٦.
(٢) ينظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج ٢، ص ١٦٧.
(٣) ينظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج ٢، ص ١٦٧.
(٤) يحصى (ب، ج).
(٥) س (د).
(٦) س (أ).



وهـذا شبه ما ذهـب إليه معلم الفلاسفة، في كتاب **معرفة الربوبية**[١]، فقال[٢]: إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي، ولست أعني أنه هما، لكن أعني به أنه متصل بهما، وأنه صنم[٣] لهما، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي، وبعض أفاعيل الإنسان النفساني، وذلك لأن في الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين، أعني النفسانية والعقلية، إلا أنهما فيه قليلةً ضعيفةً نزرةً، لأنه صنم الصنم[٤].

وقال في موضع آخر منه: إن هـذا الإنسان هو صنم للإنسان الأول الحق[٥].

وقال أيضًا: إن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة، وهي في الإنسان الأول قوية جدًا، وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة، أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كما قلنا مرارًا[٦]. انتهى.

---

(١) وهـو كتـاب **أثولوجيا**، أو **قـولٌ في الربوبية**، نُسـب هـذا الكتاب إلى أرسـطو طاليس، لكن الدراسـات الحديثة أثبتت خطأ هذه النسـبة، ليتبين أنه من كتب أفلوطين (ت ٢٧٠ م) مؤسس الأفلاطونية المحدثة، ينظر: عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، ص ٤.

(٢) س (د).

(٣) العبارة س (أ).

(٤) ينظر: **أثولوجيا** (ضمـن: **أفلوطين عند العرب**، تحقيق عبـد الرحمن بدوي)، ص ١٤٦.

(٥) ينظر: **أثولوجيا**، ص ١٤٤.

(٦) ينظر: **أثولوجيا**، ص ١٤٤.



واعلم أن مذهب هذا العظيم إثبات الإنسان العقلي والفرس العقلي والحيوانات العقلية والنبات العقلي بأنواعه، والأرض العقلية[1] والنار العقلية والجنة[2] الحقة الإلهية والسماوات العلى العقلية، وسائر الصور المفارقة الإلهية للطبائع النوعية الموجودة في علم اللّه وعالم قضائه ومظاهر أسمائه، الباقية عند اللّه ببقائه، لأنها ليست مستقلة الوجود، لكنها من شؤون الذات وحجب الربوبية، وهو بعينه مذهب أستاذيه[3] أفلاطن وسقراط في باب الصور[4].

وصاحب **الشفاء** لم يتيسر له تحصيل هذا المطلب وسلوك سبيله، ولذا صار يطعن على القول بوجودها[5]، ويقدح في شأن أفلاطن وسقراط[6] قدحًا عظيمًا، وكأنه لم ينظر إلى كتاب **أثولوجيا**، أو كأنه لم ينسبه إلى أرسطاطاليس[7] بل إلى أفلاطن.

---

(١) س (د).

(٢) س (ب، ج).

(٣) أستاذه (أ).

(٤) أي إن نظرية الإنسان العقلي هي عين نظرية المثل الأفلاطونية. وبعيدًا عن الخلط في الآراء الذي حصل نتيجة نسبة أثولوجيا لأرسطو، فإن المصنف هنا يقول إن المثل أو الصور لا تملك وجودًا مستقلًا عن الوجود الإلهي، بل هي مظهر من مظاهره، ثم قال إن هذا عين مذهب أفلاطون، وهذا يخالف وصفه السابق لها، في القاعدة الخامسة من المشرق الأول. والجدير بالذكر أن أرسطو طاليس عندما رفض نظرية المثل، نفى نسبتها إلى سقراط؛ ينظر: أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، ج ١، ص ٣٧.

(٥) ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٣١١.

(٦) س (أ).

(٧) فعلاً كان ابن سينا يشك في نسبة **أثولوجيا** إلى أرسطو؛ ينظر: ابن سينا، **المباحثات**، ضمن: **أرسطو عند العرب**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص ١٢١.

وبالجملة، هذه[1] المسألة من إحدى[2] الغوامض الحكمية[3] التي من أُوتيها فقد أُوتي خيرًا كثيرًا، ولم يتيسر لأحدٍ من الفلاسفة، بعد عصر السابقين الأولين، تحقيقها[4] وتهذيبها عن المطاعن[5] والشكوك، إلا لبعضٍ من هذه الأمة المرحومة، حمدًا له[6] وشكرًا على فضله وكرمه[7].

---

(١) إن هذه (د).

(٢) حدى (ب).

(٣) غوامض الحكمة (د).

(٤) تحقيقها وبنيانها (أ).

(٥) س (أ).

(٦) لله (أ).

(٧) ورد في هامش (ب) ومتن (د): ومن عجيب ما ورد في هذا الباب من طريق أصحابنا الإماميين رضي الله عنهم، ما في كتاب **التوحيد** لابن بابويه رحمه الله مسندًا عن جابر بن زيد، قال: سألت أبا جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾ [ق/١٥]، قال: يا جابر تأويل ذلك أن الله عز وجل إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم، جدد خلقًا من غير فحولة وإناث، يعبدونه ويوحدونه، وخلق لهم أرضًا غير هذه الأرض تحملهم، وسماءً غير هذه السماء تظلهم، لعلك ترى أن الله إنما خلق هذا العالم الواحد، أو ترى أن الله لم يخلق بشرًا غيركم، بلى والله لقد خلق ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين [ينظر: الصدوق، **التوحيد**، ص ٢٧٧]. اعلم أن قوله «جدد خلقًا آخر» يدل على أن ذلك العالم وجوده بعد وجود هذا العالم، وقوله «أنت في آخر تلك العوالم وأولئك الآدميين» يدل على تأخر وجودها عن وجود هذا العالم، ولا منافاة بين الحكمين، إذ السابقية بحسب المبدئية الفاعلية، والآخرية بحسب النهاية والغاية، وتحقيق ذلك منوط بعلم المبادئ والغايات، والبحث عن أحكامها، وكذلك وقع التنبه إليه في الآية من قوله ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ﴾ هذا بحسب السابقية والمبدئية، وقوله ﴿بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ =



قاعدة[1]

أفراد البشر متفقة النوع هاهنا، واقعة تحت حدٍ واحد نوعي، مركب من جنس قريب وفصل قريب، مأخوذَين من مادة بدنية وصورة نفسانية، لكن النفوس الإنسانية بعد اتفاقها في النوع في بداية الأمر ستصير[2] بحسب نشأة أخرى وفطرة ثانية متخالفة الذوات كثيرة الأنواع، واقعةً تحت أجناس أربعة.

لأنها في أول تكونها بالفعل صورة كمالية لمادة محسوسة[3] ومادة روحانية[4]، من شأنها أن تقبل صورًا عقليةً تتحد بها، وتخرج بسببها من القوة إلى الفعل، أو صورةً وهميةً شيطانيةً كذلك، أو صورةً حيوانيةً بهيميةً أو سبعيةً تحشر إليها وتقوم[5] بها عند البعث في نشأة أخرى، لا في هذه النشأة، وإلا لكان تناسخًا لا حشرًا، والتناسخ ممتنع، والحشر الجسماني واقع.

فالإنسان في هذا العالم بين أن يكون ملكًا أو شيطانًا، أو بهيمةً أو سبعًا، وسيصير ملكًا إن غلب عليه العلم والتقوى، أو شيطانًا مريدًا[6] إن غلب عليه المكر والحيل[7] والجهل المركب، أو بهيمةً

= جَدِيدٍ﴾، هذا بحسب اللاحقية والغاية، فافهم يا حبيبي واغتنم. منه قدس سره.

(١) س (أ، د).

(٢) سيصير (ج).

(٣) هذا بحسب النشأة الدنيوية.

(٤) هذا بحسب النشأة الأخروية، ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ١٩٥.

(٥) يقوم (ج).

(٦) العبارة س (أ).

(٧) الحيلة (د).



إن غلبت عليه آثار الشهوة، أو سبعًا إن غلبت عليه آثار الغضب والتهجم، فإن الكلب كلبٌ بصورته الحيوانية لا بمادته المخصوصة، والخنزير خنزيرٌ بصورته لا بمادته، وكذا سائر الحيوانات التي بعضها تحت صفات[1] النفس الشهوية على أقسامها، كالبغال والحمير والشاة والدب[2] والفأرة والهرة والطاووس والديك، وغيرها، وبعضها تحت صفات النفس الغضبية، كالأسد[3] والذئب والنمر والحية والعقرب والعقاب والبازي، وغير ذلك.

فبحسب ما يغلب على نفس الإنسان من الأخلاق والملكات يقوم يوم القيامة بصورة مناسبة لها، فيصير أنواع كثيرة في الآخرة، كما[6] نطق به الكتاب الإلهي[7]، كقوله تعالى[8] ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[9]، وقوله تعالى[10] ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[11].

وعلى ما ذكرنا نحمل آيات المسخ في القرآن[10] كقوله ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[11]، وآيات

---

(١) الصفات (أ).
(٢) س (د).
(٣) العبارة س (أ).
(٤) س (د).
(٥) كتاب (أ).
(٦) س (ب، ج).
(٧) فصلت/ ١٩.
(٨) س (ب، ج).
(٩) الروم/ ١٤.
(١٠) س (ج).
(١١) الأنعام/ ٣٨.



أخرى كقوله[1] ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[2]، وكقوله ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾[10]، وكقوله ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[4]، وقول الصادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[5]: يحشر الناس على صور أعمالهم. وفي رواية: على صور نياتهم[6]. وفي رواية: يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير[7].

وإلى هذا يؤول كلام أفلاطن[8] وفيثاغورس[9] وغيرهما من الأولين الذين كانت كلماتهم مرموزةً، وحكمهم مقتبسةً من مشكاة نبوة الأنبياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ[10].

والذي يذكر في كتب الحكمة الرسمية أن شيئًا واحدًا لا يكون

---

(١) س (أ).

(٢) النور/ ٢٤.

(٣) الأنعام/ ١٢٨.

(٤) التكوير/ ٥.

(٥) س (أ، د).

(٦) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧، ص ٢١٩.

(٧) ينظر: محمد التويسركاني، **لئالئ الأخبار**، ج ٥، ص ١٠٦.

(٨) أفلاطون (أ).

(٩) فيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) ولد في جزيرة ساموس في اليونان، سافر إلى إيطاليا فأسس مدرسةً سريةً امتازت بطابع صوفي أخلاقي إلى جنب طابعها الفلسفي، والمشهور إيمانها بالتناسخ، ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ٢٤.

(١٠) يقول صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ) عن فيثاغورس: «أنه أخذ الحكمة عن أصحاب سليمان بن داود عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ»، **طبقات الأمم**، ص ٣٣.



صورةً لشيء ومادةً لشيء آخر[1]، إنما يتم بحسب نشأة واحدة، وفيما لا تعلق له بمادة جسمانية. فإن النفس المتعلقة بالمادة من شأنها أن يتصور بصورة بعد صورة وتتحد[2] بها، وأيضًا الصورة الحسية مع كونها صورةً لمادة جسمانية بالفعل، فهي معقولة بالقوة، ونحن قد أقمنا البرهان على ثبوت الحركة الجوهرية في جميع الطبائع المادية.

والنفس الإنسانية أسرع المكونات استحالةً وانقلابًا في الأطوار الطبيعية والنفسية والعقلية، وهي في أول فطرتها التكوينية نهاية عالم المحسوسات، وبداية عالم الروحانيات، وهي باب اللّه الأعظم، الذي[3] يؤتى منه إلى الملكوت الأعلى، وفيها أيضًا من كل باب من أبواب الجحيم[4] جزء مقسوم، وهي السد الواقع بين الدنيا والآخرة، لأنها صورة كل قوة في هذا العالم، ومادة كل صورة في

---

(١) في علاقة الصور مع المادة هناك نظريتان، الأولى نظرية الكون والفساد وتعرف بـ «اللبس بعد الخلع» أي إن المادة لا تقبل صورةً جديدةً إلا بعد خلع وفساد الصورة السابقة، وهذا مبني على استحالة الحركة الجوهرية، وهي نظرية المشاء [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (السماع الطبيعي)**، ص ١٠١]. والثانية وهي نظرية المصنف تعرف بـ «اللبس بعد اللبس» أي إن الصور السابقة لا تفسد، بل تأتي فوقها صورة أتم، فينعدم الحد بينهما، وهذا مبني على الحركة الجوهرية، ورغم اعتقاد المشاء بالنظرية الأولى، إلا أنه يمكن ملاحظة نظرية «اللبس بعد اللبس» في فلسفة الفارابي؛ ينظر: الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، ص ٩٦.

(٢) يتحد (ب، ج).

(٣) التي (د).

(٤) جهنم (ب، ج).



عالم آخر، فهي مجمع بحرَي الجسمانيات والروحانيات.

وكونها آخر المعاني الجسمانية دليلٌ على كونها أول المعاني الروحانية[١]، فإن نظرت إلى جوهرها في هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية، ومُستخدم سائر الصور الحيوانية[٢] والنباتية، وإن نظرت إلى جوهرها في العالم العقلي، وجدتها في بداية الفطرة قوةً محضةً لا صورة لها في عالم العقل[٣]، لكن[٤] من شأنها أن تخرج[٥] في باب العقل والمعقول من القوة إلى الفعل، ونسبتها الآن إلى صورة ذلك العالم نسبة البذرة إلى الثمرة، والنطفة إلى الحيوان، وكما أن النطفة نطفةٌ[٦] بالفعل حيوانٌ بالقوة، فكذا النفس بشرٌ بالفعل عقلٌ بالقوة، وإليه الإشارة في قوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[٧].

فالمماثلة المذكورة بين نفس النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وسائر النفوس البشرية[٨] في هذه النشأة، ولما خرجت[٩] بالوحي الإلهي من القوة إلى الفعل صار أفضل الخلائق، وخير البرية[١٠]، وأقرب إلى

(١) معاني الروحانيات (أ).
(٢) الخيالية (ب).
(٣) العالم العقلي (د).
(٤) س (أ).
(٥) يخرج (ج).
(٦) س (أ).
(٧) الكهف/ ١١٠.
(٨) من البشرية (أ).
(٩) ولما خرجت من القوة إلى الفعل بالوحي الإلهي (ج).
(١٠) س (أ).



الله من كل نبي وملك لقوله (ص)[1]: لي مع الله وقت، لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل[2].

قاعدة[3]

اعلم أن النفوس الخارجة من القوة إلى الفعل، في باب العقل والمعقول، قليلة العدد نادرة الوجود جدًا[4] في أفراد الناس[5]، والغالب من أفرادالنفوس هي النفوس الناقصة التي لم تصِر عقلًا بالفعل. ولكن لا يلزم من ذلك بطلان تلك النفس بعد الموت، كما ظنه إسكندر الأفروديسي[6]، إذ[7] مبنى ذلك الظن على أن العالم عالمان، عالم الأجسام المادية وعالم العقول، وليس كذلك، بل في الوجود عالمًا آخر حيوانيًا محسوس الذات، لا كهذا العالم، يُدرك[8] بحواسٍ حقيقة، لا بهذه الحواس الداثرة.

---

(١) صلى الله عليه وآله (ب).

(٢) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧، ص ٣٦٠.

(٣) س (د).

(٤) نادرة الوجود، قليلة العدد جدًا (د).

(٥) قال ابن سينا: «جل جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد، أو يُطلع عليه إلا واحدًا بعد واحد»، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٤، ص ١٠٩.

(٦) إسكندر الأفروديسي: «ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى، وتفقه في الفلسفة على أستاذةِ أرسطوطاليين، أشهرهم أرسطوقليس، وفيما بين سنتي ١٩٨ و٢١١ م علّم الآرسطوطالية في أثينا، فكان أكبر شراح أرسطو»؛ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ٣٠٢.

(٧) و(د).

(٨) مدرك (ج).



وذلك العالم منقسم[1] إلى جنة محسوسة، فيها نعيم السعداء، من أكل وشرب ونكاح وشهوة ووقاع وكل ما تشتهيه النفس وتلذ الأعين، ونار محسوسة فيها عذاب الأشقياء، من حميم وزقوم وحيّات وعقارب، ولو لم يكن ذلك العالم لكان ما ذكره[2] حقًا لا مدفع له، فيلزم تكذيب الشرائع والكتب الإلهية من إثبات البعث للجميع.

وشيخ الفلاسفة أبو علي[3] نقل ما ذهب إليه إسكندر، وما قدر على دفعه في **رسالة الحجج العشر**[4] وغيرها، على أنه قد مال إليه في رسالة أخرى في سؤالات أبي الحسن العامري[5] عند اتصاله بالشيخ[6].

---

(١) منقسمة (أ).

(٢) أي ما ذكره إسكندر من قصر المعاد للكاملين دون الناقصين، والجدير بالذكر أن الفارابي كان يذهب إلى هذا؛ ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ١٤٢.

(٣) س (أ).

(٤) ينظر: ابن سينا، **رسالة في السعادة والحجج العشرة**، ص ١٥.

(٥) أبو الحسن العامري (ت ٣٨١ هـ) فيلسوف إسلامي كبير، تتلمذ عند تلامذة الكندي (ت ٢٥٦ هـ). ذكر ابن أبي أصيبعة في جملة مؤلفات ابن سينا رسالةً بعنوان «أجوبة لسؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري وهي أربع عشرة مسألة» [ينظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج ٣، ص ٢٩]، وهذه الرسالة من جملة آثار ابن سينا المفقودة [ينظر: الطريحي، **ابن سينا: بحث وتحقيق**، ص ١١٤].

(٦) في هذا نظر، لأن ابن سينا لم يتجاوز الحادية عشرة من عمره حينما توفي العامري، وعلى هذا الأساس شكك المطهري بوجود أصل الرسالة [ينظر: مرتضى المطهري، **الإسلام وايران**، ص ١٢٩]، ولكن ذكرها في المصادر =



وبالجملة، المنقول[1] من إمام المشائين[2] على رواية إسكندر أن النفوس الناقصة الهيولانية منفسخة بعد الموت[3]، وعلى رواية ثامسطيوس[4] أنها باقية، وهذا مشكلٌ على ضوابطهم، لأنها إذا كانت باقيةً ولم يترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها، ولا فضيلة عقلية تلذها[5]، ولا أمكن أن تكون[6] معطلةً من الفعل والانفعال[7].

فقالوا: إن عناية اللّه واسعة، فلا بد أن يكون لها سعادة وهمية[8] ضعيفة، من جنس ما يُتصور من الأوليات كقول القائل: الكل أعظم من الجزء وما أشبهه، ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنة والنار، هذا ما قاله الشيخ[9]؛ وما أدري أي سعادة تكون في

= التاريخية يحول دون إنكارها، وقد احتمل البعض وجود تحريف في تسمية الرسالة، ورجح أن يكون عنوانها «أجوبة لسؤالات سُئل عنها أبو الحسن العامري»؛ ينظر: **رسائل أبو الحسن العامري**، ص ٢٠٩.

(١) المقول (أ).

(٢) أي أرسطوطاليس.

(٣) إذا كانت رواية إسكندر تفيد بأن أرسطو يقول بفناء النفوس الناقصة فحسب، فإن هناك نصوصًا لأرسطو نفسه تفيد بأكثر من ذلك، وهو فناء النفوس بعد الموت مطلقًا. ينظر: أرسطو، **كتاب النفس**، ص ٤٩.

(٤) ثامسطيوس (ت ٣٨٨ م) وهو أحد شراح أرسطوطاليس، وكان ينزع للتوفيق بينه وبين أفلاطون؛ ينظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص ٣٠٣.

(٥) تلذذها (أ).

(٦) يكون (ج).

(٧) هذا يعني أن رواية إسكندر - برأي المصنف - من سابقاتها منسجمة مع مبانيهم الفلسفية، خلاف رواية ثامسطيوس.

(٨) س (أ).

(٩) ينظر: ابن سينا، **رسالة في السعادة والحجج العشرة**، ص ١٦.



إدراك المفهومات الأولية.

وأما النفوس العامية الغير[1] الفاجرة، التي لم تكتسب شوقًا إلى العلوم النظرية، فالفلاسفة عن آخرهم لم يكشفوا القول عن معادها[2]، ومعاد من[3] في درجتها، إذ ليست لها درجة الارتقاء[4] إلى عالم القدس العقلي، ولا يصح القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات، لبطلان التناسخ، ولا بفنائها رأسًا، لما عُلم من استحالة الفساد على غير المنطبعات.

فطائفةٌ اضطروا إلى القول بأن نفوس[5] الصلحاء والزهاد تتعلق[6] في الهواء بجرم مركب من بخار[7] ودخان يكون موضوعًا لتخيلاتهم ليحصل لهم سعادة وهمية، وكذلك[8] لبعض الأشقياء فيه.

وطائفةٌ أخرى زيفوا[9] هذا القول في الجرم الدخاني[10]،

---

(١) إلى الغير (أ).

(٢) فيه نظر، فسبق أن أشرنا إلى رأي الفارابي في فناء النفوس الناقصة مطلقًا، كما أن رأي أرسطو - سواء على رواية إسكندر أو على ما جاء في كتابه **النفس** - هو فناء النفوس الناقصة، وهي أعم من الفاجرة أو العامية، فتشمل غير الفاجرة من جهة نقصانها، إذ الملاك في الفناء عندهم هو النقص، دون الحالة الأخلاقية.

(٣) س (أ).

(٤) الارتفاع (أ).

(٥) نفس (أ).

(٦) يتعلق (ج، د).

(٧) البخار (أ).

(٨) وكل (أ).

(٩) نفو (أ).

(١٠) الدماغي (أ).



وصوبوه[1] في الجرم السماوي، وصاحب **الشفاء** نقل هذا الرأي من بعض العلماء ووصفه بأنه ممن لا يجازف في الكلام[2]، والظاهر أنه عنى به أبا نصر الفارابي[3]، واستصوبه قائلًا: يشبه أن يكون ما قاله بعض العلماء، ممن لا يجازف في الكلام حقًا[4].

وكذا صاحب **التلويحات**[5] استحسن القول بالتعلق بالجرم الفلكي في السعداء، وأما الأشقياء فقال: إنه ليست لهم قوة الارتقاء إلى عالم السماء لأنها[6] ذوات نفوس نورانية وأجرام شريفة، قال: والقوة تحوجهم[7] إلى التخيل الجرمي، وليس بممتنع أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرمٌ كري غير منخرق، هو نوع بنفسه، موضوعًا لتخيلاتهم، من نيران وحيات تلسع، وعقارب تلدغ[8]، وزقوم تشرب[9].

---

(١) وصبوة (أ).

(٢) ينظر: ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص ١١٤.

(٣) هذا ما استظهره نصير الدين الطوسي في شرحه على **الإشارات**، والمصنف ناظر إليه [ينظر: الطوسي، **شرح الإشارات**، ج ٤، ص ٣٦]، وفيه نظر لأن الفارابي يقول بفنائها، ثم إن هذا الرأي نجده عند الكندي (ت ٢٦٠هـ)، وينسبه أيضًا إلى أفلاطون [ينظر: الكندي، «رسالة في النفس»، ضمن: **رسائل الكندي الفلسفية**]، ولا يبعد أن يكون ابن سينا قاصدًا الكندي.

(٤) ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٤٣١.

(٥) أي شهاب الدين السهروردي.

(٦) س (ب، ج، د).

(٧) يحوجهم (ج)، يخرجهم (أ).

(٨) تلدع (ج)، تدلع (أ).

(٩) ينظر: السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص ٥٤٧.



فهذه أقوال هؤلاء[1] الأفاضل، وهي عن مسلك حقيقة العرفان ومنهج أنوار القرآن بعيدةٌ بمراحل، كما بيناه في **الشواهد الربوبية**[2] من وجوه المفاسد العقلية اللازمة لها[3].

---

(١) هذه (أ).

(٢) ينظر: الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، ص ٣٣٨.

(٣) إن السبب الأساس الذي دعاهم إلى ذلك هو أنهم يقولون بمادية القوى النفسية، فقوة الخيال مثلًا قوة مادية، وبالتالي فلو فسد الجسم ستتعطل هذه القوة، وستكف النفس عن التخيل لفقدان الأداة المادية، فاضطروا إلى افتراض أجرام سماوية تكون آلةً للنفس في تفعيل قواها المعطلة، أما المصنف فهو بمعزل عن هذا، لأنه أثبت تجرد هذه القوى.



الإشراق الثاني[١]:
في حقيقة المعاد[٢]، وكيفية حشر الأجساد

وأما معاد الأرواح، وثبوت السعادة الحقيقية للمقربين، والشقاوة بإزائها للأشقياء المردودين، فهو مما بيناه في كتبنا المبسوطة[٣]، ولا خلاف معنا[٤] للفلاسفة فيه، وإن كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه، ونحن الآن في بيان حشر الأبدان، وفيه قواعد.

قاعدة

في أصولٍ تكشف[٥] الحجاب عن كيفية حشر الأجساد، وأن الأبدان الإنسانية[٦] الشخصية محشورة في القيامة، كما وردت به الشريعة الحقة، كما قال تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا

(١) المشرق الثاني (أ)، س (د).
(٢) س (د).
(٣) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ١ - ٥.
(٤) لنا (أ).
(٥) يكشف (ب، ج، د).
(٦) الإنسان (أ).



تُرۡجَعُونَ﴾[1]، وقوله ﴿ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ﴾[2]، وقوله ﴿قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا * أَوۡ خَلۡقٗا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ﴾[3] الآية؛ وهي سبعة أصول:

الأصل الأول

إنّ تقوُّم كل شخص بصورته لا بمادته، وهي عين ماهيته، وتمام حقيقته، ومبدأ فصله[4] الأخير؛ فهو هو بصورته لا بمادته، حتى لو فُرض تجرد صورته عن مادته لكان هو بعينه باقيًا عند ذلك التجرد، وإنما الحاجة إلى المادة لقصور بعض أفراد الصور عن[5] التفرد بذاته، دون التعلق الوجودي بما يحمل لوازم شخصه، ويحمل إمكان وقوعه، ويقربه[6] باستعداده إلى جاعله، ويرجح[7] وقت حدوثه على سائر الأوقات.

ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام، والشيء مع تمامه واجب الحصول بالفعل، ومع نقصه ممكن بالقوة، ولهذا ذهب بعضٌ باتحاد المادة بالصورة، وهذا حقٌّ عندنا لا شبهة فيه

---

(١) المؤمنون/ ١١٥.

(٢) يس/ ٧٨ - ٧٩

(٣) الإسراء/ ٥٠ - ٥١.

(٤) س (أ).

(٥) س (أ).

(٦) يقرب (أ).

(٧) يترجح (د).



كما أوضحنا سبيله في **الأسفار الأربعة**[1]، إلا أن هذا المطلب لا يتوقف عليه.

الأصل الثاني

إن تشخّص[2] الشيء عبارة عن نحو وجوده الخاص، مجردًا كان أو ماديًا، وأما المسمى بالعوارض المشخصة[3] فهي من أمارات وجود الشخص ولوازمه، لا من مقوماته، ويجوز تبدلها شخصًا إلى شخص، أو[4] صنفًا إلى صنف، مع بقاء هذا[5] الشخص بهويته العينية، كما يشاهد من تبدل أوضاع زيد وكمياته وكيفياته وأيونه وأوقاته، وزيدٌ زيدٌ بعينه.

الأصل الثالث

إن الوجود الشخصي مما يجوز أن يشتد ويتقوى، وإن الهوية

---

(١) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) المشخصية (ب).

(٣) يقول المصنف: «إن تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره» [**الأسفار**، ج ٢، ص ١٢]، وقد حصل خلاف بين الفلاسفة حول ملاك التشخص، فما هو الأمر الذي بموجبه لا يصدق الشيء إلا على نفسه؟ فقال الفارابي هو الوجود [ينظر: الفارابي، **التعليقات**، ص ٦١]، أما ابن سينا فجعل الوضع هو الملاك [ينظر: ابن سينا، **المباحثات**، ص ١٢٥]، أما المصنف فتبنى رأي الفارابي، وصرح بذلك في **الأسفار**، ج ٢، ص ١٢.

(٤) س (د).

(٥) هذه (أ).



الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهريته، حركةً متصلةً على نعت الوحدة الاتصالية، والواحد بالاتصال واحدٌ بالوجود والتشخص.

وقول المشائين: إن كل مرتبة وحدٍ[١]، من الأشد والأضعف، نوعٌ آخر[٢]، وإن كان حقًا، لكن بشرط أن يكون[٣] ذلك الحد حدًا بالفعل، لا[٤] من الحدود المفروضة في الاشتداد، فإنها غير موجودة بالفعل[٥]، وإلا يلزم حصول أنواع غير متناهية بالفعل، محصورة بين حاصرين في كل اشتداد[٦]، بل الموجود بالفعل هو الأمر الشخصي المتوسط بين الحدود المفروضة في كل حركة واستحالة سواء كانت في الجواهر أو في الكيف وغيره.

---

(١) وجد (أ، ج)، وحد وجدت (د).

(٢) ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٧٨.

(٣) أن لا يكون (أ).

(٤) لكن (أ).

(٥) لما كان المصنف يقول بوجود حركة اشتدادية في وجود الشيء الواحد، فلو فرضنا أن «أ» اشتد في وجوده، فله مرتبتان، الأولى ضعيفة، والأخرى شديدة قوية، وحسب مباني الفلسفة المشائية فإن لكل مرتبة وجودها الخاص، لأن نسبة المرتبة الشديدة إلى المرتبة الضعيفة من قبيل نسبة الشيء إلى شيء آخر، لا من قبيل نسبة الشيء إلى نفسه، فيلزم من هذا كثرة ما فرضه المصنف واحدًا، وأجاب المصنف بأن مبنى الإشكال صحيح، إلا أنه لا يرد في هذا الموضع، إذ يرد فيما لو كان هناك حدًا بالفعل بين المرتبتين، أي هناك انفصال واقعي بين المرتبة الضعيفة والمرتبة الشديدة، أما الحركة الاشتدادية للهوية الجوهرية، فهي تجري على نسق متصل، فهو اشتداد على نحو الصيرورة، لا على نحو النقلة، وهذا النحو من الاشتداد لا يمكن تصوره بمعزلٍ عن الحركة الجوهرية، لذا فهو مستحيل في الفلسفة المشائية.

(٦) في كل اشتداد مع أنه غير مشاهد (د)، س (أ).



والذي يكشف عن ذلك ويدفع به الإشكال أن الوجود هو الأصل المتقدم[١] في الموجودية، والماهية تَبَعٌ له اتباع[٢] الظل للشخص، والمتصل الواحد له وجود واحد وله حدود مفروضة، ومتى كان الوجود[٣] واحدًا، كانت الماهية واحدةً غير متكثرة، لكن إذا انتهى إلى حد ووقف عنده، كان متعين[٤] الماهية التابعة لذلك الحد.

وبالجملة، كلما كان[٥] الوجود أشد وأقوى كان أكمل ذاتًا وأتم جمعيةً للمعاني والماهيات، وأكثر آثارًا وأفعالًا، ألا ترى أن نفس الحيوان لكونها أقوى وجودًا من سائر النفوس النباتية والصور العنصرية تفعل أفاعيل النبات والجماد والعناصر وما يزيد[٦] عليها، ويفعل نفس الإنسان أفاعيلها كلها مع النطق، والعقل يفعل الكل بالإنشاء[٧]، والباري يفيض على كل شيء ما يشاء.

الأصل الرابع

إن الصور المقدارية والأشكال وهيآتها[٨]، كما يحصل من الفاعل

---

(١) والمتقدم (ج)، المقدم (د).
(٢) بل تباع (ج).
(٣) كانت المحدود (أ).
(٤) تعيين (أ).
(٥) كانت (أ).
(٦) زيد (د).
(٧) بالإشارة (أ).
(٨) هوياتها (ج).



لأجل استعداد المواد ومشاركة القوابل، فهي قد يحصل أيضًا بالإبداع بمجرد تصورات الفاعل وجهاته الفاعلية، من غير مشاركة قابل، ووضعه واستعداده، ومن هذا القبيل وجود الأفلاك والكواكب، من تصورات المبادئ[1] والجهات الفاعلية، وعلمه بالنظام[2] الأتم من غير سابقة قابلية[3] واستحقاق.

ومن هذا القبيل أيضًا إنشاء الصور الخيالية القائمة لا في محل[4] بمحض الإرادة من القوة الخيالية، التي قد علمت أنها مجردة عن هذا العالم، وإن تلك الصور ليست قائمةً بالجِرم الدماغي، ولا في الأجرام الفلكية، كما زعمه قوم، ولا في عالم مثالي شبحي غير قائم بهذه النفس، بل هي قائمة بالنفس موجودة في صقع نفساني، لكن الآن ضعيفة الوجود، ومن شأنها أن تصير أعيانًا موجودةً بوجود أقوى من وجود الصور المادية.

وليس من شروط حصول الشيء لشيء وقيامه به حلوله[5] فيه، فإن صور الموجودات حاصلة لذاته تعالى، قائمة به، من غير حلولها فيه، بل حصولها لفاعلها[6] آكد من حصولها لقابلها.

قال بعض المحققين[7]: كل إنسان يخلق بالوهم ما لا وجود له

---

(١) تصور الباري (أ).

(٢) وعلمه تعالى بانضمام (أ).

(٣) قاطبية (أ).

(٤) س (أ).

(٥) قيامه به وحلوله (ب)، حاصلة قيامه به، حلوله فيه (أ).

(٦) س (أ).

(٧) وهو محيي الدين بن عربي.



في خارج محل همته، ولكن لا يزال الهمة يحفظه[1]، ولا يؤوده حفظه إياها، فمتى طرأت غفلة عليه، عدم ذلك المخلوق[2]، انتهى[3].

الأصل الخامس

إن القوة الخيالية من الإنسان، أعني[4] مرتبة نفسه الخيالية، جوهر[5] منفصل الوجود ذاتًا وفعلًا عن هذا البدن المحسوس والهيكل الملموس، كما مر ذكره[6]، فهي عند تلاشي هذا القالب باقية لا يتطرق الدثور والخلل إلى ذاتها وإدراكاتها، وعند الموت يصل[7] إليها سكرات الموت ومرارته لاستغراقها[8] في هذا البدن، وبعد الموت تتصور[9] ذاتها إنسانًا مقدرًا[10] مشكلًا على هيئته التي كانت عليها في الدنيا، ويتصور بدنها ميتًا مقبورًا.

---

(١) لا تزال الهمة تحفظه (أ).

(٢) ينظر: ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ٨٨.

(٣) يقول المصنف: «إن هذه القدرة التي تكون لأصحاب الكرامات في الدنيا، تكون لعامة أهل الآخرة في العقبى»، **الشواهد الربوبية**، ص ٣٤٥.

(٤) س (أ).

(٥) س (د).

(٦) في القاعدة الخامسة من أول إشراقات المشرق الثاني.

(٧) تصل (أ).

(٨) لاستغراق (أ).

(٩) يتصور (ج، ب).

(١٠) مقداريًا (د).



الأصل السادس

إن جميع ما يتصوره الإنسان بالحقيقة ويدركه بأي إدراك كان[١]، عقليًا أو حسيًا، في الدنيا أو في الآخرة، ليست بأمور منفصلة عن ذاته مباينة لهويته، بل المدرك بالذات له إنما هو موجود في ذاته، لا في غيره.

وقد مرَّ[٢] أن المُبصَر بالذات من السموات والأرض وغيرها[٣] ليست[٤] هي الصور الخارجية الموجودة في المواد الهيولانية الموجودة في جهات هذا العالم، وإنما الحاجة لإدراكها[٥] إلى مشاركة المواد ونسبتها[٦] الوضعية في أول الأمر، لكون الحاس[٧] من الإنسان أمرًا بالقوة في كونه حاسًا، فاحتاج[٨] إلى وضع[٩] خاص وشرائط مخصوصة للآلة[١٠] الإدراكية بالنسبة إلى مادة ما هو المدرَك بالعرض[١١]، وهو الصورة الخارجية المماثلة لما هو الحاضر عند النفس المدرَك بالذات.

---

(١) بإدراك كان (أ).
(٢) في القاعدة الرابعة من أول إشراقات المشرق الثاني.
(٣) وغيرهما (أ).
(٤) ليس (د).
(٥) وإنما لإدراكها الحاجة (ب).
(٦) ونسبها (ب، د).
(٧) س (أ).
(٨) واحتاج (د).
(٩) موضع (أ).
(١٠) للأدلة (أ).
(١١) بعرض (د).



فإذا وقع الإدراك على هذا الوجه مرةً أو مرات، فكثيرًا ما يشاهد النفس صورةً من الشيء في عالمها، من غير توسط مادة خارجية، كما في المبرسم[١] أو النائم وغيرهما[٢]، ففي حالة الموت لا مانع من أن يدرك النفس جميع ما يدركه ويحسه، من غير مشاركة مادة خارجية، أو آلة بدنية منفصلة من عالم النفس وحقيقتها.

الأصل السابع

إن التصورات والأخلاق والملكات النفسانية مما[٣] يستتبع آثارًا خارجية، وهذا كثير الوقوع، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وانتشار آلة الوقاع عند تصور الجماع، وإنزال المني في النوم، وقد يحدث المرض الشديد من التوهم، فيصيب الخلط الردي الفاسد في البدن، من غير سبب خارجي، وقد جرب[٤] هذا وأمثاله.

ومن الشواهد[٥] الرجل الغضبان عند حدوث غضبه، وهو كيفية نفسانية، كيف ينتشر الدم في عروقه، وتشتد حمرة وجهه، ثم يَسودّ ويتحرك أوداجه ويضطرب أعضاؤه، وقد[٦] تطلع على قلبه نار

---

(١) البِرسام، مرضٌ من الأمراض العقلية، وهي كلمة معربة، والمصاب به يسمى مبرسم، ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج ١، ص ٣٨٧.

(٢) فكثيرًا ما تشاهد النفس تلك الصور من دون حاجة فيها إلى تلك القوابل (د).

(٣) ما (أ).

(٤) جرت (ب).

(٥) مشاهد (ب، ج، د).

(٦) أو (د).



تحرق[1] أخلاط بدنه، وتفني رطوباته، وقد يعمى بصره عند ذلك[2]، لامتلاء كهف دماغه من سواد الأدخنة المتولدة فيه، وربما يموت غيظًا[3]، لفساد مزاج الروح وانقطاع مادة حياته من الدم الصالح، لِتَكون روحه البخاري.

فبعد تمهيد هذه الأصول، نقول إن شاء اللّه[4]:

قاعدة

إن المُعاد في يوم المَعاد[5] هذا الشخص الإنساني المحسوس الملموس المركب من الأضداد، الممتزج من الأعضاء والأجزاء الكائنة من المواد[6]، مع أنه يتبدل عليه في كل وقت أعضاؤه

---

(١) تحترق (أ).

(٢) من ذلك (أ).

(٣) تغيظًا (أ).

(٤) إن شاء اللّه العزيز (د).

(٥) خلاصة مذهب المصنف في المعاد هو حشر الإنسان بروحه وجسمه، لكن ليس جسمه المادي، إنما جسمه المثالي، إذ يقول: «الآخرة ليست من جنس هذا العالم، إن الآخرة نشأة باقية.. وهذه نشأة داثرة بائدة.. واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات» [**الأسفار**، ج ٩، ص ١٧٨]، أي إن الجسم الدنيوي لا يناسب العالم الأخروي، وهذا هو مذهب محيي الدين بن عربي، الذي يقول: «وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتًا.. فإذا أخذه إليه، سوى له مركبًا غير هذا المركب، من جنس الدار التي ينتقل إليها، وهي دار البقاء» [**فصوص الحكم**، ص ١٦٩، وينظر أيضًا: محمد بن حمزة الفناري، **مصباح الأنس**، ص ٤٢٣].

(٦) هذه الأوصاف للإنسان بحسب نشأته الدنيوية فحسب. أما نشأته الأخروية، والتي فيها معاده، فلها صفات أخرى سيذكرها المصنف.



وأجـزاؤه[١]، وجواهره وأعراضه، حتى قلبه ودماغه، سيما روحه البخاري، الـذي[٢] هو أقرب جسم طبيعي إلى ذاته، وأول منزل من منازل نفسه في هذا العالم، وهو كرسي ذاته وعرش استوائه ومعسكر قواه وجنوده، وهو مع ذلك دائم الاستحالة والتبدل[٣]، والحدوث والانقطاع.

فإن العبرة في بقاء البدن بما هو بدن شخصي إنما هي[٤] بوحدة النفس، فما دامت نفس زيد هذه النفس[٥]، كان بدنه هذا البدن، لأن نفس الشخص تمام حقيقته وهويته[٦]، وهذا كما يقال إن هذا الطفل ممن يشيب أو هذا الرجل الشاب كان طفلًا وعند الشيب قد زال عنه جميع ما كان له عند الطفولية من الأجزاء والأعضاء.

بل أصبعه هذا، صدق أنه الأصبع الذي كان له في الطفولة[٧]، مع أنه قد عدم في ذاته، مادةً وصـورةً[٨]، وإنما بقي أصبع لهذا الإنسان لبقاء نفسه، فهذا ذاك بعينه من وجه، وهذا ليس بذاك بعينه من وجه، وكِلا الوجهان صحيحان بلا تناقض.

---

(١) أعضائه وأجزائه (د).

(٢) س (أ).

(٣) والقبول (د).

(٤) هو (أ).

(٥) س (أ).

(٦) من هنا نقص في (أ) إلى منتصف الفقرة الثانية.

(٧) العبارة س (د).

(٨) ولم يبق ما هو جسم معين في ذاته (د).



فالإنسان الشخصي، المُعاد بعد الموت، هو هذا الإنسان بعينه ولا يقدح في ذلك أن هذا البدن الدنيوي مضمحل كائن[١] فاسد مركب من الأضداد والأخلاط الكثيفة العفنة[٢].

وإن البدن الأخروي لأهل الجنة نوراني باقٍ، شريف حي لذاته، غير قابل للفناء والموت والمرض والهرم، وإن بدن الكافر[٣] ضرسه كجبل أحد، وصورته صورة الكلب أو الخنزير أو غير ذلك، يذوب في النار التي تطلع على الأفئدة، ثم يتبدل عليهم جلودهم، وأعضاؤهم[٤]، كما قال تعالى[٥] ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾[٦] الآية، وقد روي: أنه يكلف بالصعود إلى عقبة في النار في سبعين خريفًا، كلما وضع يده عليها ذابت، وإذا رفعها عادت، وكذا رجله إذا وضعها ذابت وإذا رفعها عادت[٧].

فقد عُلم أن هذا البدن محشور في القيامة، مع أنه بحسب المادة غير هذا البدن[٨]، وذلك بحكم الأصل الأول والثاني، وهو أن الشيء بصورته هو ما هو، لا بمادته[٩]، وان بقاء الوجود بشخصه

---

(١) فان (أ).
(٢) العفينة (ج، ب)، العنصرية العفيفة (أ).
(٣) س (أ).
(٤) وأعضائهم (أ).
(٥) الله تعالى (د).
(٦) النساء/ ٥٦.
(٧) تتمة الحديث س (ج، د). ينظر: نور الدين الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج ٧، ص ١٣١.
(٨) العبارة س (د).
(٩) هذا بحكم الأصل الأول.



لا ينافيه تبدل العوارض، ونفس المادة من حيث خصوصها[1] من العوارض[2].

ثم إن كل ما يشاهده الإنسان[3] في الآخرة ويراه[4] من أنواع النعيم، من الحور والقصور والجنات والاشجار والأنهار، وأضداد هذه من أنواع العذاب التي في النار، ليست بأمورٍ خارجةٍ عن ذات النفس مبائنة لوجودها، وإنها أقوى تجوهرًا وآكد تقررًا وأدوم حقيقةً من الصور المادية المتجددة المستحيلة[5]، بحكم الأصل الرابع.

فليس لأحدٍ أن يسأل عن مكانها ووضعها وجهتها، هل هي داخل هذا العالم أو خارجه؟ أو هل هي فوق محدد الجهات[6]؟ أو فيما بين طبقات السماوات، أو داخل ثخنها؟ لِما علمت أنها نشأة أخرى، لا نسبة بينها وبين هذا العالم من جهة الوضع والمقدار.

وما ورد في الحديث: أن أرض الجنة الكرسي، وسقفها عرش الرحمن[7]، ليس المراد الفضاء المكاني الذي لجهات هذا العالم

---

(١) بخصوصها (أ).

(٢) هذا بحكم الأصل الثاني.

(٣) شاهده هذا الإنسان (أ).

(٤) ثم إن كل ما يشاهده الإنسان ويراه في الآخرة (ب).

(٥) العبارة س (ب، د).

(٦) محدد الجهات، وهو الفلك الذي يحدد جهات الفوق والتحت، وهو جسم كروي، يحدد بمحيطه جهة الفوق، وبمركزه جهة التحت، ينظر: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٧) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٨، ص ٨٤.



بين فلك وفلك[١]، بل المراد ما هو بحسب مرتبة باطنهما وغيبهما، فإن الجنة من داخل غيب السماء، وكذا ما ورد من أن الجنة في السماء السابعة والنار في الأرض السفلى[٢]؛ ليس المراد إلا ما هو داخل حجب هذا العالم.

وإن الدار الآخرة دائمة مخلدة، ونعيمها غير زائلة، وفواكهها غير مقطوعة ولا ممنوعة، بحكم الأصل الخامس.

وإن كل ما يشتاق إليه الإنسان ويشتهيه يحضر[٣] عنده دفعةً، بل نفس تصوره نفس حضور ذلك، وإنما اللذات[٤] والنعمات[٥] بقدر الشهوات، وهذا بحكم الأصل السادس.

وإن منشأ ما يصل إليه الإنسان، ويجازى به في الآخرة، من خير أو شر أو جنة أو نار، إنما يكون في ذاته[٦] من[٧] باب النيات والتأملات[٨] والاعتقادات والأخلاق، وليست مبادئ تلك الأمور بأشياء مباينة الوجود والوضع له، بحكم الأصل السابع.

وإن بعض أفراد البشر في كمال ذاته بحيث يصير من الملائكة

---

(١) وفلك الثوابت (أ).

(٢) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٥٧، ص ٢٥٧.

(٣) يخطر (أ).

(٤) اللذات والنعيم (د).

(٥) التنعمات (ب، ج).

(٦) س (ب).

(٧) في (ب).

(٨) القابليات (أ)، س (د).



المقربين، الذين لا يلتفتون إلى ما سواه وإلى شيء[1] من لذات الجنة وطبقات نعيمها، وذلك بحكم الأصل الثالث.

قاعدة: في وجوه[2] الفرق بين الأجساد والأبدان الدنياوية[3] والأخروية في نحو الوجود الجسماني

وهي كثيرة:

منها: أن كل جسد في الآخرة ذو روح، بل حي بالذات[4]، ولا يتصور هناك بدن لا حياة له، بخلاف الدنيا فإنها[5] يوجد فيها أجسام غير ذوات حياة وشعور، والذي فيه حياة فإن حياته عارضة له زائدة عليه[6].

ومنها: أن أجسام هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، ونفوس الآخرة فاعلة لأبدانها على وجه الإيجاب، فهاهنا ترتقي الأبدان والمواد بحسب استعداداتها واستحالاتها، إلى أن

---

(١) س (د).
(٢) وجود (أ).
(٣) الدنيوية (أ).
(٤) بل هو حية بالذات (د).
(٥) فإنهما (ج).
(٦) يرى محيي الدين بن عربي أن للأجسام حياةً ذاتيةً غير الحياة العرضية التي تلحقها من تعلق الروح بها، والتي تزول بزوالها [ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٦٧]، وحسب الظاهر فإن المصنف لا يتفق معه في ذلك [ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ٢٣٤]، وسوف يتضح هذا الخلاف أكثر، في آخر قواعد الإشراق الثالث من هذا المشرق.



تبلغ إلى حدود النفوس، وفي الآخرة يتنزل الأمر من النفوس إلى الأبدان.

ومنها: أن القوة هاهنا مقدمة على الفعل زمانًا، والفعل متقدم عليها ذاتًا[1]، وهناك القوة متقدمة على الفعل ذاتًا ووجودًا[2].

ومنها: أن الفعل هاهنا أشرف من القوة، لأنه غاية لها، وهناك القوة أشرف من الفعل، لأنها فاعلة له.

ومنها: أن أبدان الآخرة وأجرامها غير متناهية، على حسب أعداد تصورات النفوس وإدراكاتها، لأن براهين تناهي الأبعاد غير جارية فيها، بل في جهات وأحياز ماديتين[3]، وليس أيضًا فيها

---

(١) ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ١٨٥.

(٢) قانون سبق القوة على الفعل أحد القوانين الكلية التي تحكم عالم المادة، إذ يستحيل وجود شيء من العدم في نظام الزمان والمكان، فلا بد من قوة سابقة تحمل إمكان الشيء، قال ابن سينا: «كل حادث بعد ما لم يكن، فله لا محالة مادة» [**الشفاء (الإلهيات)**، ص ١٨١]. أما في الآخرة فليس الأمر كذلك، إذ توجد الأشياء دفعةً واحدةً من غير الحاجة إلى قوة سابقة، ولا يتضح هذا المعنى إلا بالتمييز بين معنى القوة في الدنيا ومعناها في الآخرة، إذ هي في الدنيا تعني القابلية، فيما تعني في الآخرة الفاعلية، ومصطلح القوة مشترك لفظي بينهما، كما سيوضح المصنف هذا في الفرق الآتي.

(٣) أي إن البراهين التي أُقيمت على تناهي الأبعاد المادية لا تنطبق على أجسام الآخرة، بل تنطبق على أجسام الدنيا فحسب، كونها ماديةً، خلاف الأجسام الأخروية، فهي جسمانية مثالية، والأبعاد عند الفلاسفة لا يمكن أن تكون غير متناهية، ينظر: يعقوب بن إسحق الكندي، **الفلسفة الأولى**، ص ١٠٠، وأيضًا: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٤، ص ٢١.



تزاحم وتضايق، ولا لبعضها من بعضٍ في جهة خارجة ولا داخلة.

ولكل إنسان سعيد[1] عالم تام برأسه، أعظم من هذا العالم، لا ينتظم مع عالم آخر في سلك واحد، ولكلٍ من أهل السعادة ما يريده[2] من الملك، بأي فسحة يريدها، وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد[3] بقوله لو أن العرش وما حواه دخل في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به[4].

ومنها: أن أجساد الآخرة وأعظامها[5] من الجنات والأنهار والغرفات، والبيوت والقصور، والأزواج[6] المطهرة والحور، وكل ما لأهل الجنة من الخدم والحشم والعبيد والغلمان وغيرهما موجودة بوجود واحد، هو وجود إنسان واحد من أهل السعادة، لأنه محيط بها تأييدًا من اللّه[7] ﴿نُزُلاً مِّنۡ غَفُورٍ رَّحِيمٍ﴾[8].

وليس كذلك حال الشقي الجهنمي[9]، بالنسبة إلى ما يصل

---

(١) من سعيد أو شقي (أ).
(٢) يريد (ج).
(٣) أبي يزيد (د). وهو أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) أحد أعلام التصوف والعرفان في القرن الثالث الهجري، ينظر: أبو عبد اللّه السلمي، **طبقات الصوفية**، ص٦٧.
(٤) ذكره محيي الدين بن عربي، في: **فصوص الحكم**، ص ٨٨.
(٥) عظامها (أ)، أطعامها (د).
(٦) الأرواح (أ).
(٧) اللّه تعالى (د).
(٨) فصلت/ ٣٢.
(٩) وليس كل حال، حال الشقي الجحيم (أ).



إليه من النيران والأغلال والسلاسل والحيات وغيرها، لأنه مُحاطٌ بها، كما قال تعالى[1] ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[2]، وقوله تعالى[3] ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[4]، ﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾[5].

قاعدة: في دفع شبه[6] الجاحدين للمعاد، والمنكرين لحشر الأجساد، وهي إشكالات[7]

أحدها: طلب المكان والجهة للجنة والنار، بأن الآخرة في أي جهة من العالم، ومكانها أين هو منه؟ حتى يلزم[8] إما التداخل أو الخلاء[9].

---

(١) الله تعالى (د).

(٢) الكهف/ ٢٦.

(٣) س (ب، ج).

(٤) النور/ ٤٩.

(٥) الأنبياء/ ١٠٦.

(٦) شبهة (أ، ج).

(٧) قد يُشكل على المصنف، في أن محل النزاع مع أصحاب هذه الإشكالات ليس واحدًا، لأن الإشكالات توجه على حشر الأجسام المادية، والمصنف يذهب إلى حشر الأجسام المثالية؛ وهو مدفوع لأنهم أشكلوا على عودة الأجسام مطلقًا.

(٨) يلزم منه (أ).

(٩) الخلاء، وهو المكان الذي لا متمكن فيه، واختلف الفلاسفة في إمكان وجوده، فذهب أفلاطون إلى ثبوته، وتبعه محمد بن زكريا الرازي (ت ٣١٣ هـ) [ينظر: الرازي، **الرسائل الفلسفية**، ص ٢٤١]، وكذا بعض المتكلمين [ينظر: العلامة الحلي، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، ص ٣٢]. أما ابن سينا وأتباعه فذهبوا إلى امتناعه [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (السماع الطبيعي)**، =



وهو منفسخ الأصل كما أشرنا إليه[1]، لأن عالم الآخرة عالم تام في نفسه، فكما أن السؤال بأين عن مجموع هذا[2] العالم باطل، لأنه ليس فوق فوقه شيء، ولا تحت تحته شيء، والمجموع لا فوق له ولا تحت، وإنما يطلب المكان لأجزاء عالم واحد لا لمجموعه.

وقد قلنا أن عالم الآخرة عالم تام[3]، بل كلٌّ من الجنة والنار عالم تام برأسه، بل لكل إنسان سعيد عالم تام، كما أومأنا إليه[4]، كيف ولو لم تكن[5] الدنيا والآخرة عالمين تامين، فليس للّه سبحانه[6] عالمان.

وأيضًا فإن الآخرة نشأة باقية لا موت فيها ولا دثور ولا فناء، وهي دار قربٍ من اللّه، والإنسان يتكلم فيها مع اللّه، والوجوه الناظرة[7] ناظرة إليه فيها، والدنيا داثرة فانية مطرودة من جهة القدس، كما ورد في الحديث عن النبي (ص)[8] إن[9] الدنيا

= ص ١٢٣]، ووافقهم المصنف في ذلك [ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٤، ص ٤٢، يقارن: أبو البركات البغدادي، **المعتبر**، ج ٢، ص ٦٠].

(١) في القاعدة الثانية من هذا الإشراق.

(٢) س (أ).

(٣) تام برأسه (أ).

(٤) في الفرق الخامس من القاعدة الثالثة من هذا الإشراق.

(٥) يكن (ب، ج، د).

(٦) له تعالى (أ).

(٧) ناضرة (ب)، س (د).

(٨) س (ج).

(٩) س (ج، د).



ملعونة، ملعون ما فيها[1]، واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات، قال تعالى[2] ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[3]، وعن ابن عباس ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء[4]. فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا كما علمت[5]، والدنيا والآخرة مختلفان في جوهر الوجود، ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن الدنيا تخرب البتة وتضمحل، ولكان القول بالآخرة قولًا بالتناسخ، ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها، والاتفاق من جميع الملل منعقد على أن الدنيا تضمحل وتفنى، ثم لا تعمر أبدًا.

وثانيها: إن الإعادة لو كانت حقةً[6] يلزم التناسخ[7].

وأُجيب في المشهور[8] بأن هذا القسم من التناسخ مما جوزه

---

(١) للحديث تتمة وهي: «إلا ذكر اللّه، ومُعلم أو مُتعلم»، ينظر: الحكيم الترمذي، **نوادر الأصول**، ص ٢٠٢.

(٢) اللّه تعالى (د).

(٣) الواقعة/ ٦١.

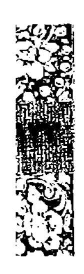
(٤) ينظر: السيوطي، **الدر المنثور**، ج ١، ص ٣٨.

(٥) العبارة س (أ).

(٦) كان حقًا (أ)، حقًا (د).

(٧) وجه اللزوم هو: إذا فرضنا عودة ذلك البدن إلى التناسق والتركيب، بحيث يصير مستعدًا لتعلق النفس به من جديد، فإنه سيكون أيضًا سببًا لحدوث نفس أخرى جديدة، لأنهم يقولون: «إن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة» [ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٣١٨]، فيلزم اجتماع نفسين في جسم واحد، وهذا تناسخ محال.

(٨) وهو جواب أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، ينظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٣٠٠.



الشرع، ويسمى بالحشر، ولم يتأملوا في أن طبيعة المحال بالذات لا يصير فردًا منها ممكنًا بتجويز الشارع وتبديل الاسم، ومحالية التناسخ أمرٌ مبرهن عليه(١).

ولبعض الأعلام(٢) رسالة في المعاد، أجاب عن هذا الإشكال بأن للنفس الناطقة ضربين من التعلق بهذا البدن، أولهما أولي وهو تعلقها بالروح(٣) الحيواني(٤) الساري في الشرايين، وآخرهما ثانوي بالأعضاء الكثيفة، فإذا فسد مزاج الروح، وكاد أن يخرج عن صلاحية تعلق النفس، اشتد التعلق الثانوي من النفس بالأعضاء، وبهذا التعين يتعين الأجزاء تعينًا ما، ثم عند الحشر إذا اجتمعت وتمت هيئة البدن ثانيًا، وحصل الروح البخاري مرةً أخرى، عاد تعلق النفس بها كالمرة الأولى، فذلك التعلق الثانوي يمنع(٥) من حدوث نفسٍ(٦) أخرى على مزاج الأجزاء، فالمُعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء. انتهى ما ذكره.

وهو من(٧) سخيف القول، وأسقط من الجواب الأول، لاشتماله

---

(١) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ٥.

(٢) وهو غياث الدين منصور الدشتكي (ت ٩٤٩ هـ)، كما صرح بذلك المصنف في: **المبدأ والمعاد**، ص ٥١٣، وهو فيلسوف إشراقي، ترك العديد من الآثار، لعل أشهرها **إشراق هياكل النور**، وهو شرحٌ لـ**هياكل النور** للسهروردي، وقد نشره محققًا علي أوجبي في طهران، سنة ٢٠٠٣.

(٣) أي الروح البخاري.

(٤) الحيوانية (ج).

(٥) يمتنع (ج).

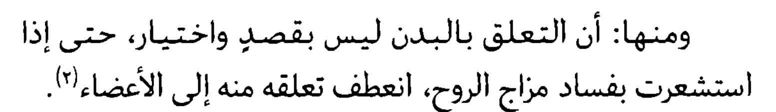
(٦) س (د).

(٧) س (أ).



على وجوه من الخلل:

منها: أن معنى التعلق الثانوي في هذا المقام أن يكون بالعرض، بمعنى أن يكون هناك تعلق واحد، نسبته إلى الأرواح بالذات وإلى الأعضاء بالتبع[١].



ومنها: أن التعلق بالبدن ليس بقصدٍ واختيار، حتى إذا استشعرت بفساد مزاج الروح، انعطف تعلقه منه إلى الأعضاء[٢].

ومنها: أن هذا القائل لم يتفطن بأنه إذا فسد البدن لم يبقَ الأعضاء على مزاجها واعتدالها، ويتشبث[٣] النفس بذيل التعلق بها، ومدار الرابطة بين النفس والبدن، بواسطة جهة الوحدة والاعتدال، وهو إنما يكون في الألطف فالألطف، إلى أن ينتهي إلى الأكثف فالأكثف، ولم يتأمل[٤] قليلًا في أنه أي مقصود يحصل للنفس من التعلق بمواد فاسدة المزاج والتعلق الطبيعي وكل فعل طبيعي لا يكون إلا[٥] لغاية ذاتية طبيعية.

---

(١) وجه الخلل هو أن النفس لها تعلق واحد فقط، وهو بالروح البخاري، وعن طريق هذا التعلق تتعلق بالأعضاء الجسمية، إذن تعلقها بالأعضاء رهنٌ بتعلقها بالروح البخاري، وبالتالي لو انقطع تعلق النفس بالروح البخاري فسينقطع أيضًا عن الأعضاء، لأن علة تعلق النفس بها هو تعلقها بالروح البخاري، فإذا انعدمت العلة انعدم وجود المعلول، فضلًا عن اشتداده.

(٢) يقول المصنف: «إن التعلقات الطبيعية والذاتية ليست كالتعلقات الإرادية الواقعة من الإنسان لأجل مصلحة خارجية»، **الأسفار**، ج ٩، ص ١٧٩.

(٣) تشبثت (ب)، تشبث (أ، د).

(٤) س (أ).

(٥) س (أ).



ومنها: أن الأرواح والأعضاء البسيطة[١] والمركبة كلها فائضة من جهة النفس، حدوثًا وبقاءً، وعلى الترتيب[٢]، الأشرف فالأشرف، فإذا فسد الروح الساري في العضو لم يبق العضو عضوًا.

وأيضًا: ليست الأعضاء مما يعين[٣] وجود النفس، حتى أنها إذا بطل مزاج البدن واضمحل تركيبه وانقطع تعلق النفس، عادت النفس[٤] الهاربة عن البدن لفساده مرةً أخرى بواسطة اجتماع تلك الأجزاء المبثوثة على التشكل.

وأيضًا: مَن الذي جمع تلك الأجزاء التي لا جامع لها إلا صورة طبيعية أو قوة نفسانية، تعلقت بمادة طبيعية، هي كالأصل، ثم يضيف الأجزاء الغذائية إليها[٥].

بل التحقيق، إن الحافظة[٦] للأجزاء والجامع[٧] لأجزاء الغذاء للشخص، إنما يكون نفس المواد على حسب درجاتها ومقاماتها السابقة على صيرورتها نفسًا كاملة، وبالجملة، النفس أبدًا[٨] تُعين البدن وأجزاءه، لا البدن يُعين النفس في شيء من المراتب.

فما أشد سخافة قول من جعل المواد الأخيرة، والقشور

---

(١) البسيط (أ).
(٢) التركيب (أ).
(٣) تعين (ج).
(٤) س (أ).
(٥) س (ب).
(٦) الحافظة (ب، ج).
(٧) س (د).
(٨) س (أ).



الكثيفة الخارجة عن جهة الوحدة الاعتدالية، مما يدعو النفس إلى التعلق بالبدن بالطبع، وهذا القائل وأمثاله من فضلاء الأعصار[١] لفي غفلة عريضة عن أحوال النفس ومقاماتها ودرجاتها[٢]، وكيفية انبعاث البدن عنها في العالَمين[٣]، والفرق بين الانبعاثين.

ومن أحكم هذه المقدمة[٤] وعلم تقدم[٥] النفس على البدن، يعلم أن هذا القائل وأمثاله عن تحقيق علم المعاد بُعداء[٦] بمراحل.

ولعل هذا القائل توهم أن هذا البدن عند[٧] الموت بمنزلة خرابة عاش فيها رجل أيامًا، كانت معمورةً فهجر منها مدةً، ثم اتفق له[٨] الرجوع إليها فاشتد اشتياقه إليها[٩]، يتذكر[١٠] أحواله السابقة ولذاتها الماضية فيها، فجعل يعتكف فيها أبدًا، مقصورًا[١١] عليها من البلاد المعمورة، والمساكن البهجة المنزهة.

ومن ذاق المشرب الحِكمي يعلم أن هذه الهوسات والجزافات لا يمكن في الأمور الطبيعية.

---

(١) الأصحاب (أ).
(٢) س (د).
(٣) أي العالم المادي والعالم المثالي.
(٤) المقدم (أ).
(٥) هذا (أ).
(٦) بعد (أ)، بعيدًا (د).
(٧) عبد (ب).
(٨) لها (د).
(٩) س (أ، د).
(١٠) لتذكر (د).
(١١) مقصور (ج).



وثالثها: أنه يلزم إعادة المعدوم[١].

وقد علمت[٢] أنه غير لازم[٣]، وأُجيب في المشهور بأن المادة باقية والأعضاء الأصلية باقية[٤]، وهذا فاسد[٥]، لأن المادة مبهمة غاية الإبهام، وحقيقة كل شيء وتعينه بصورته لا بمادته كما مر[٦].

ورابعها[٧]: أن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم، والغرض[٨] إن كان عائدًا إليه لكان[٩] نقصًا له، فيجب تنزيهه عن ذلك، وإن كان عائدًا إلى العباد، فهو إن كان إيلامًا، فهو غير لائق

---

(١) وجه اللزوم أن الجسم يعدم بعد الموت، ولو عاد لتتعلق به النفس من جديد لزم إعادة المعدوم، وهو محال، ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، ص ٣٦.

(٢) في القاعدة الثالثة من هذا الإشراق.

(٣) لأن المعاد الجسماني عند المصنف يكون بالجسم المثالي، لا بالجسم المادي الذي عدم.

(٤) س (أ).

(٥) بمعنى أن للجسم الإنساني مواد أصلية وأخرى عرضية، والأصلية باقية، والواجب إعادتها دون غيرها، وهذا مذهب أبو اسحاق إبراهيم بن نوبخت، أبرز متكلمي الإمامية في القرن الثالث الهجري، ذكره في كتابه **الياقوت** [ينظر: العلامة الحلي، **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**، ص ٢١٩]، وذهب إليه أيضًا نصير الدين الطوسي، في: **تجريد الاعتقاد**، ص ١٥٣، وكذا التفتازاني، في: **شرح العقائد النسفية**، ص ٦٨، وهو باطل عند المصنف.

(٦) في الأصل الأول من القاعدة الأولى من هذا الإشراق.

(٧) هذا الإشكال يطال فكرة المعاد من الأصل، سواء كان جسمانيًا أو غير ذلك، لذا فدفعه يحتاج إلى خطوتين، الأولى إثبات أصل المعاد، والثانية فيما يتعلق بحشر الأجساد. وهذا ما سيعمل عليه المصنف.

(٨) على فرض وجوده.

(٩) كان (أ، د).



به[1]، وإن كان إيصال لذة فاللذات، سيما الجسمانيات، إنما هي دفع الآلام[2]، كما بينه العلماء والأطباء في كتبهم[3]، فيلزم أن يؤلمه أولًا حتى يوصل إليه لذةً حسيةً، فهل يليق هذا بالحكيم! مثل من يقطع عضوًا ثم يضع عليه المراهم[4] ليلتذ.

وقومٌ أجابوا عن هذا بأن اللّه[5] ﴿لاَ يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[6]، وليس لأحدٍ أن يعترض على مالكٍ فيما يفعل في ملكه.

وتحقيق الجواب، على وجه الحل، أنه قد ثبت في مباحث الغايات أن لكل فعلٍ وحركة غاية ذاتية[7]، وأن لكل عمل جزاءً لازمًا[8]، ولكل امرئٍ ما نوى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾[9]، وإله الدنيا والآخرة واحد لا شريك له ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[10]، وليس فعله الخاص إلا الرحمة والعناية، وإيصال كل حق إلى

---

(١) س (د).

(٢) الآم (ب، د).

(٣) اللذة عندهم لا تحصل إلا عقب الألم، وبهذا يقول محمد بن زكريا الرازي: «ليس يمكن أن تكون لذة بتةً، إلا بمقدار ما تقدمها من أذى»، كتاب «الطب الروحاني»، ضمن **الرسائل الفلسفية**، ص ٣٧.

(٤) المرهم (د).

(٥) اللّه سبحانه (د).

(٦) الأنبياء/ ٢٣.

(٧) هنا يثبت المصنف، وعن طريق الحركة الجوهرية، أصل المعاد، إذ لكل حركة مبدأ ومنتهى، وإذا كانت الدنيا مبدأ هذه الحركة، فإن الآخرة منتهاها.

(٨) هنا يدفع الشبهة عن حشر الاجسام.

(٩) التوبة/ ٨٢.

(١٠) الأحزاب/ ٦٢.



مستحقه، وإنما المثوبات والعقوبات نتائج وثمرات لفعل الحسنات والسيئات[1]، ولذات الآخرة، سواءٌ كانت عقليةً أو حسيةً[2]، ليست كلذات الدنيا أمورًا باطلة ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[3]، بل لذات حقيقية واصلة إلى جوهر النفس كما عملت.

وخامسها: إذا صار إنسان معين غذاءً بتمامه[4] لإنسان آخر، فالمحشور لا يكون إلا أحدهما، ثم لو فرض الآكل كافرًا، والمأكول مؤمنًا، يلزم إما تعذيب المؤمن، أو تنعيم الكافر، أو كون الآكل كافرًا معذبًا، والمأكول مؤمنًا منعمًا، مع كونهما جسمًا واحدًا[5].

والجواب الحق يُعلم بتذكر ما أسلفناه[6]، ولبعض الناس كلمات عجيبة في هذا المقام[7]، حرامٌ على كل عاقلٍ طالب

---

(١) خلاصة جواب المصنف هو أن الآلام واللذات التي تكون للإنسان في المعاد ليست على نحو العطاء الخارجي، بقدر ما هي على نحو البروز الداخلي، فهي ليست أمورًا منفصلةً عن الإنسان، فتتحد به، بل هي امتداد طبيعي له، وظهور ضروري لما كان هو عليه في الدنيا.

(٢) حسية أو عقلية (أ).

(٣) النور/ ٣٩.

(٤) س (د).

(٥) لعبت هذه الشبهة دورًا ملحوظًا في عملية التشكيك بعودة الأجسام، فقد وظفها ابن سينا في تأييد مذهبه في المعاد الروحاني، ينظر: ابن سينا، **الأضحوية في المعاد**، ص ١٠٤.

(٦) في الأصل الأول من القاعدة الأولى من هذا الإشراق، ونظرية المصنف في المعاد الجسماني، بمعزل عن هذه الشبهة تمامًا، كونه لا يرى عودة الجسم المادي.

(٧) من أشهر الأقوال التي قيلت في رد هذا الشبهة قولا أبو حامد الغزالي [ينظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص ٢٩٩] ونصير الدين الطوسي [ينظر: الطوسي، =



الاشتغال بأمثالها بعد عدم الاستبصار بأنوار الإيمان، عن مجرد التقليد لصاحب الشريعة، والاكتفاء بدين العجائز الذي فيه ضربٌ من النجاة.

وسادسها: إن جِرم الأرض مقدار ممسوح بالفراسخ والأميال، وعدد النفوس[١] غير متناهٍ[٢]، فلا يفي جرمها لحصول الأبدان الغير متناهية[٣].

والجواب[٤] كما علمت من الأصول[٥]، ثم بعد تسليم ما ذكره، إن الهيولى قوة قابلة لا مقدار لها في ذاتها[٦]، ويمكن لها[٧] مقادير وانقسامات غير متناهية، وأعدادٌ كذلك، ولو متعاقبة[٨].

وزمان الآخرة[٩] ليس كزمان الدنيا، فإن يومًا واحدًا منها

= **تجريد الاعتقاد**، ص ١٥٣]، والطوسي يتبنى مذهب أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت، الذي سبقت الإشارة إليه.

(١) النفس (أ).

(٢) متناهية (د).

(٣) الرافضون للمعاد الجسماني تمسكوا بهذه الشبهة، ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص ٣٧، أيضًا: ابن سينا، **الأضحوية**، ص ١٠٤.

(٤) هنا يقدم المصنف إجابتان، الأولى حَلية، والثانية نقضية.

(٥) أي الأصول السبعة التي أوردها في القاعدة الأولى من هذا المشرق، وهذه هي الإجابة الحلية التي تعتمد على المباني الفلسفية للمصنف.

(٦) س (د).

(٧) له (ب)، س (د).

(٨) هذه هي الإجابة النقضية، التي تعتمد على مبانيهم الفلسفية.

(٩) هنا يعود المصنف إلى الإجابة الحلية.



كخمسين ألف سنة من أيام الدنيا، وإن هذه الأرض ليست محشورةً على هذه الصفة، وإنما المحشورة صورة هذه الأرض، إذا مدت ﴿وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾[1]، وهي تسع الأبدان كلها، كما دل عليه[2] قوله تعالى[3] ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾[4] في جواب من قال ﴿أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَ ءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾[5].

السابعة: إن المعلوم من الكتاب والسنة أن الجنة والنار مخلوقتان اليوم[6]، فلو[7] كانتا جسمانيتين يلزم من ذلك إما تداخل الأجسام أو عدم كون محدد الجهات محددًا لها.

---

(١) الانشقاق/ ٤ – ٥.

(٢) س (أ).

(٣) س (د).

(٤) الواقعة/ ٤٩ – ٥٠.

(٥) الواقعة/ ٤٧ – ٤٨.

(٦) قال الشيخ المفيد (ت ٤٣١ هـ): «إن الجنة والنار الآن مخلوقتان، وبذلك جاءت الأخبار، وعليه إجماع أهل الشرع والآثار، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج» [**أوائل المقالات**، ص ١٤٦]. أما رأي المصنف فيبدو أنه يتابع ابن عربي في الجمع بين القولين، الذي يرى أنها مخلوقة، غير مخلوقة، نظير البيت من دون محتوياته، فإن البيت مخلوق من جهة الأركان، غير مخلوق من جهة عدم توفر المحتويات [ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٧٢]. وهنا يشير المصنف إلى الجهة الأولى، وهي جهة الخلق، وسوف يشير إلى الجهة الثانية، وهي عدم الخلق، في القاعدة العاشرة من ثالث إشراقات المشرق الثاني.

(٧) فلما (أ).



والجواب قد مر مستقصى[1]، من أنهما[2] في داخل حجب السماوات والأرض، وأما الذين لم يأتوا البيوت من أبوابها[3] يجيبون عن هذا[4] الإشكال تارةً بنفي كون الجنة والنار مخلوقتين بعد، وتارةً بتجويز الخلاء، وتارةً بانفتاق السموات بقدر ما يسعهما، وتارةً بتجويز التداخل بين الأجسام، وليتهم[5] اعترفوا بالعجز واكتفوا بالتقليد، وقالوا لا ندري، اللّه ورسوله أعلم[6].

قاعدة: في الأمر الباقي من أجزاء الإنسان، والإشارة إلى عذاب القبر

اعلم أن الروح إذا فارقت البدن العنصري يبقى معه شيء ضعيف الوجود، وقد عبر عنه بالحديث بعجب الذنب[7]، وقد[8] اختلفوا في معناه، فقيل هو الأجزاء الأصلية، وقيل هو العقل الهيولاني،

---

(١) في القاعدة الثانية من هذا الإشراق.
(٢) أنها (أ).
(٣) س (د).
(٤) س (د).
(٥) وبعضهم (أ).
(٦) س (ب).
(٧) ينظر: الحر العاملي، **الفصول المهمة في معرفة الأئمة**، ج١، ص ٣٤١. وعجب الذنب، كما يُحد في الطب، عظم صغير في نهاية العمود الفقري في الإنسان، ويتكون من التحام ثلاث فقرات أو أربع، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٦٠٦.
(٨) فقد (د)، قد (ب).



وقيل بل الهيولى[١].

وقال[٢] أبو حامد الغزالي: إنما هو النفس، وعليها تنشأ الآخرة، وقال أبو يزيد[٣] الوقواقي[٤]: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة، وعند صاحب **الفتوحات**، أنه الأعيان[٥] الثابتة، ولكلٍ وجه.

لكن[٦] البرهان دل على بقاء القوة الخيالية[٧]، التي هي جوهر

---

(١) وهو قول محمد باقر الداماد، ينظر: الداماد، **القبسات**، ص ٤١٤.

(٢) المصنف هنا ناظر إلى كلام ابن عربي، في: **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٠.

(٣) أبو زيد (د).

(٤) وهو أبو زيد الرقراقي الأصولي، كما ذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٠، وأعلاه حُرِّف بأبي يزيد الوقواقي، ولم أقف على ترجمة له في حدود ما بين يدي من مصادر، ولا نعلم عنه سوى كونه من أصحاب ابن عربي المعاصرين له [ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٦٢٥]، فهو إذن أحد عرفاء القرن السابع الهجري.

(٥) الأعيان الجواهر (أ، د).

(٦) س (ب، ج).

(٧) أي إن النفس بعد الموت لا تخلف أي شيء في البدن، وإن حافظ البدن على وضعه ولو إلى حين، فليس هذا بسبب قوة من قوى النفس، بل تابع لطبيعة البدن وما يخضع له من ظروف، وهي مؤقتة مصيرها الهلاك [ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٣، ص ٨١]. ومن فلاسفة الحكمة المتعالية، كالشيخ علي المدرس الزنوزي (ت ١٣٠٧هـ) في **رسالة سبيل الرشاد** ضمن مجموعة **مصنفات الحكيم المدرس**، ج ٢، ص ٨٥، من أثبت المعاد الجسماني عن هذا الطريق، إذ صرحوا بوجود آثار ذاتية تخلفها النفس بالبدن تمثل الرابط الوجودي الذي على أساسه يعود كل بدن إلى نفسه، وتبعه في هذا الشيخ عبد الكريم الزنجاني، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، وهذا عند المصنف غير ممكن، ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ٤٦.



منفصل الذات عن هذا البدن، وهي آخر هذه النشأة الأولى، وأول النشأة الآخرة، فالنفس متى فارقت البدن وحملت المصورة المدركة معها، فلها أن تدرك أمورًا جسمانيةً محسوسةً وتشاهدها بحسها الباطني[١] الجامع لأنواع المحسوسات، الذي هو أصل هذه الحواس كما علمت.

فيتصور بدنها الشخصي على صورتها[٢] التي كانت في الدنيا ومات عليها، فتتصور[٣] ذاتها، لقرب اتصالها بالبدن، عين الإنسان المقبور الذي مات، على صورته، فيجد بدنه مقبورًا، ويدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات[٤] الحسية، على ما وردت به الشريعة الحقة، فهذا عذاب القبر.

وإن كانت[٥] تتصور[٦] ذاتها على صورة ملائمة وتصادف[٧] الأمور الموعودة فهذا ثواب القبر، وإليه الإشارة بقوله (ص)[٨] القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران[٩].

---

(١) بحسب الباطن (أ).
(٢) صورة (ج).
(٣) فيتصور (ج).
(٤) المعقولات (أ).
(٥) س (أ).
(٦) يتصور (ج).
(٧) يصادف (ج).
(٨) س (ب).
(٩) ينظر: قطب الدين الراوندي، **الخرائج والجرائح**، ج ١، ص ١٧٢.



ثم إذا جاء[1] وقت البعث والحشر، تركب النفس على بدن يصلح للجنة ولذّاتها إن كانت من السعداء، أو يصلح للنار وآلامها إن كانت من الأشقياء المجرمين.

وإياك أن تعتقد أن ما يراه الإنسان بعد موته من أهوال القبر وأحوال البعث هو[2] أمورًا موهومة لا وجود لها في العين، كما زعمه بعض[3] الإسلاميين المتشبثين بأذيال[4] الفلاسفة.

فإن من اعتقد ذلك فهو كافرٌ[5] في الشريعة، وضال في الحكمة، بل أمور القيامة وأحوال الآخرة أقوى وجودًا وأشد تحصلًا من هذه الصور الموجودة في الهيولى، التي هي الموضوعات، بوسيلة الحركة والزمان، والصور[6] الأخروية إما معلقة بذواتها أو قائمة في موضوع النفس، وهي ألطف الهيوليات.

---

(١) جاءت (أ).

(٢) س (أ، د).

(٣) س (أ).

(٤) بأديان (أ).

(٥) س (أ).

(٦) الصور العقلية (د).



الإشراق الثالث:
في أحوال[1] تعرض في الآخرة، وفيه قواعد

قاعدة: في أن الموت[2] حق

يجب أن يُعلم، أن عروض[3] الموت أمر طبيعي منشؤه، كما أشرنا إليه، حركة النفس من عالم الطبيعة إلى نشأة باقية[4]، وإعراضها عن هذا البدن، وخروجها عن غبار هذه الهيئات البدنية وإقبالها إلى الدار الآخرة.

وليس الأمر كما زعمه الأطباء وعلماء الطبيعة، أن سبب عروضه تناهي القوى الطبيعية، أو نفاد الحرارة الغريزية أو زيادة الرطوبة الفضلية، أو غير ذلك من تأثيرات الكواكب بحسب حظوظها عند طالع المولود، أو ما أشبهها لِما بُيِّن بطلانها في موضعه[5].

بل سببه قوة تجوهر النفس واشتدادها في الوجود، ورجوعها بحركتها الذاتية إلى جاعلها، الذي منه بدؤها وإليه منتهاها، إما

---

(١) الأحوال (أ).

(٢) الموجودات (أ).

(٣) س (أ).

(٤) ينظر: أفلاطون، **المحاورات، فيدون**، ص ١٧٩.

(٥) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٨، ص ٨٧.

مسرورةً منعمةً وإما معذبةً منكوسةً.



قاعدة في الحشر

حشر الخلائق على أنحاء مختلفة[١]، بحسب[٢] أعمالهم ونياتهم، فلقوم على سبيل الوفد ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[٣]، ولقوم على سبيل التعذيب ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[٤]، لاختلاف أنواع الملكات السيئة فيهم[٥]، الموجبة لاختلاف صورهم الحيوانية، فلقوم منهم مفاد[٦] قوله تعالى ﴿وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[٧]، ولقوم ﴿إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ * فِى ٱلْحَمِيمِ ثُمَّ فِى ٱلنَّارِ يُسْجَرُونَ﴾[٨]، ولقوم ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[٩]، ولقوم ﴿وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾[١٠]، ولقوم ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾[١١]، ولقوم ﴿ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[١٢]، ولقوم ﴿فَطَمَسْنَآ أَعْيُنَهُمْ﴾[١٣].

---

(١) شتى (أ).

(٢) حسب (أ).

(٣) مريم/ ١٩.

(٤) فصلت/ ١٩.

(٥) فهي (د).

(٦) س (أ).

(٧) طه/ ١٢٤.

(٨) غافر/ ٧١ - ٧٢.

(٩) القمر/ ٤٨.

(١٠) طه/ ١٠٢.

(١١) هود/ ١٠٦.

(١٢) المؤمنون/ ١٠٨.

(١٣) القمر/ ٣٧.



وبالجملة يحشر كل واحد[١] على صورة باطنه، ويساق إلى غاية سعيه وعمله، كما قال تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾[٢]، وفي الحديث: يحشر المرء مع من أحبه حتى إنه لو أحب أحدكم حجرًا لحشر معه[٣].

فإنّ تكرُّر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، والملكات النفسانية تؤدي إلى تغير الصور[٤] والأشكال، فكل ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا، يتصور في الآخرة بصورة تناسبها، وهذا أمر محقق[٥] عند أهل اليقين[٦]، حتى إن اللّه تعالى[٧] إنما خلق الأبدان الحيوانية على طبق دواعيها وأغراضها النفسانية، وخلق الأعضاء البدنية، كالقلب والدماغ والكبد والطحال والأنثيين وسائر الأعضاء والجوارح، على حسب مآرب النفس وهيئاتها الذاتية.

وكذا[٨] خلق لكل نوع من أنواع الحيوانات آلات مناسبة لصفات نفوسها، كالقرن للثور، والمخلب للسبع، والظلف للفرس، والجناح للطير، والناب للحية، والحُمةُ[٩] للعقرب.

ومن نظر إلى أصناف الناس من أهل كل صنعة وعمل،

---

(١) أحد (أ).

(٢) الإسراء/ ٨٤.

(٣) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٦٦، ص ٨١.

(٤) الصورة (أ).

(٥) متحقق (أ).

(٦) الطريق (د).

(٧) سبحانه (د).

(٨) وكذلك (أ).

(٩) وهو سم العقرب، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٢٠١.



كالكاتب والشاعر والمنجم والطبيب[١] والزارع[٢] وغيرهم، يجد هيئات أبدانهم مناسبةً لدواعي نفوسهم، فإن الهيئات ترد من النفوس إلى الأبدان أولًا[٣]، كما ترتقي من الأبدان إلى النفوس ثانيًا، فيتصور في الآخرة بصورتها، وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾[٤].

قال بعض أصحاب القلوب[٥]: كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا، لرآه مشحونًا بأنواع المؤذيات، من الشهوة والغضب، والمكر والحسد، والتكبر والعجب، والرياء وغيرها[٦]، إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف الغطاء بالموت، عاينها وقد تمثلت بصورها وأشكالها، المحسوسة الموافقة[٧] لمعانيها، فيرى بعينه أن النفس قد تشكلت بصور السبع[٨] والبهائم وقد أحدقت به العقارب والحيات تلدغها وتلسعها[٩]، والنار قد أحاطت به وأحرقته، وإنما[١٠] هي ملكاته وصفاته الحاضرة، إلا أن تساعده[١١] الرحمة الإلهية

---

(١) الطلب (أ).
(٢) الزارع والطبيب (د).
(٣) س (د).
(٤) النساء/ ١١٩.
(٥) وهو أبو حامد الغزالي.
(٦) وغيرهما (أ).
(٧) الواقعة (أ).
(٨) السباع (د).
(٩) س (أ).
(١٠) فإنما (أ).
(١١) يساعده (ب، ج).



وتنجيها[1] من العذاب[2]، لأجل الإيمان والعمل الصالح[3].

قاعدة في النفختين[4]

قال الله تعالى ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[5] الآية، واعلم أن النفخة نفختان، نفخة[6] تطفئ النار، ونفخة تشعلها، والصور، بسكون الواو، وقرئ بفتحها أيضًا، جمع الصورة؛ ولما سئل النبي (ص) عن الصور ما هو فقال: هو قرن من نور التقمه إسرافيل[7]، فوصف بالسعة والضيق، واختلف في أن أعلاه أوسع وأسفله أضيق أو بالعكس، ولكل منهما وجه.

فإذا تهيأت الصور، كانت[8] فتيلة استعدادها كالفحم للاشتعال بالنار التي كمنت فيها، فتبرز بالنفخ، والصور البرزخية مشتعلة[9] بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخةً واحدةً، فتمر

(١) ينجيها (ب، ج).
(٢) العقارب (د، ب، ج).
(٣) ينظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص ١٨٥.
(٤) المصنف هنا ناظر في أكثر كلامه إلى: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٧٢ وما بعدها.
(٥) الزمر/ ٦٨.
(٦) س (أ).
(٧) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٨٢.
(٨) وكانت (د).
(٩) مشعلة (أ).



عليها فتطفئها، وتمر النفخة التي يليها[1]، وهي الثانية على تلك الصور المستعدة لأرواحها كالسراج للاشتعال بل الاستينار[2]، ﴿فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ * وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[3]، فتقوم[4] تلك الصور أحياء ناطقة، فمن ناطق بالحمد لله الذي[5] أحيانًا بعد ما أماتنا ﴿وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾[6] ومن ناطق يقول ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَاۜ هَٰذَا﴾[7]، وكل ينطق بحسب علمه وحاله.

قاعدة في القيامتين الصغرى والكبرى

أما الأولى[8] فمعلومة لقوله (ص): من مات فقد قامت قيامته[9]، وأما الكبرى فلها ميعاد عند الله لا يطلع عليها إلا هو ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[10]، وكل ما في القيامة الكبرى له نظير في الصغرى[11]،

(١) تليها (د)، س (أ).
(٢) الاستيناء (أ).
(٣) الزمر/ ٦٨ - ٦٩.
(٤) فيقوم(أ، ب، ج).
(٥) س (أ).
(٦) الملك/ ١٥.
(٧) يس/ ٥٢.
(٨) الأول (أ).
(٩) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٥٨، ص ٧.
(١٠) آل عمران/ ٧.
(١١) السفلى (ب، د).



ومفتاح العلم بيوم القيمة[1] ومعاد[2] الخلائق هو معرفة النفس وقواها ومنازلها ومعارجها، والموت كالولادة، والقيامتين الصغرى والكبرى[3] كالولادتين، الصغرى وهي الخروج من بطن الأم ومضيق الرحم[4] إلى فضاء الدنيا، والكبرى وهي الخروج من بطن الدنيا ومضيق[5] البدن إلى فضاء الآخرة ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[6].

فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى ورجوع الكل إليه تعالى، وعروج الملائكة والروح إليه ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[7]، وظهور[8] الحق بالوحدة[9] التامة، وفناء الجميع، حتى الأفلاك والأملاك، كما قال تعالى ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾[10]، وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى؛ فليتأمل الأصول التي بسطناها في الكتب والرسائل، سيما **رسالة الحدوث**.

ومن أمكن له أن يعرف كيفية حدوث العالم بجميع أجزائه،

---

(١) العبارة س (أ).
(٢) ميعاد (د).
(٣) س (أ).
(٤) س (د).
(٥) ضيق (د).
(٦) لقمان/ ٢٨.
(٧) المعارج/ ٤.
(٨) ظهر (أ).
(٩) بوحدة (أ).
(١٠) الزمر/ ٦٨.



بعد ما لم يكن، بعديةً زمانيةً، من غير أن ينقدح[١] به شيء من الأصول العقلية، ولا أن ينثلم به تنزيه اللّه[٢] وصفاته الحقيقية عن وصمة التغيير والتكثير[٣]، فقد تمكن له[٤] أن يعرف خراب العالم وما فيه، وزواله واضمحلاله بالكلية، ورجوعها إليه، ومن أنكر هذا فلأنه لم يصل إلى هذا المقام، ولم يذق هذا المشرب بذوق العيان، أو بوسيلة البرهان، أو لأنه مغرور بعقله الناقص، أو لضعف إيمانه بما جاء[٥] به الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

ومن تنور بيت[٦] قلبه بنور اليقين[٧]، يشاهد تبدل أجزاء العالم وأعيانها وطبائعها وصورها[٨] ونفوسها في كل حين إلى أن تزول تعيّناتها، وتضمحل تشخصاتها، ومن شاهد حشر جميع القوى الإنسانية، مع تباينها في الوجود، واختلاف مواضعها في البدن، إلى ذات واحدة بسيطة روحانية، حتى تزول وتضمحل بالكلية، وتفنى فيها راجعةً إليها، ثم تنبعث[٩] من تلك الذات تارةً أخرى في القيامة، بصورة تحتمل الدوام والبقاء، هان عليه التصديق برجوع

---

(١) يقدح (د).
(٢) اللّه تعالى (د).
(٣) التغير والتكثر (أ).
(٤) أمكن له (د).
(٥) جاءت (د).
(٦) س (أ).
(٧) بنور الأعيان (أ).
(٨) س (أ).
(٩) ينبعث (ب، ج).



الكل إلى الواحد القهار، ثم صدورها وانتشاؤها منه تارةً أخرى[١] في النشأة الباقية.

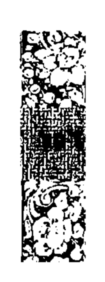
واعلم أن النفخة وإن كانت[٢] واحدةً، ضربًا من الوحدة، من جانب الحق[٣]، لإحاطته[٤] بجميع ما سواه، لكنها بالإضافة إلى الخلائق متكثرة[٥] حسب كثرتها العددية والنوعية وغيرهما، كما أن الأزمنة والأوقات بالقياس إليه ساعة واحدة، ضربًا آخر من الوحدة، والساعة[٦] أيضًا مأخوذة من السعي، لأن جميع الأشياء الكونية الطبيعية ساعية إليها متوجهة[٧] نحوها، من باب الحيوانية، ثم الإنسانية، وتحقيق هذا المرام يُطلب من أهل الكشف، بكثرة المراجعة إليهم وطول الصحبة معهم.

قاعدة في أرض المحشر

هي[٨] هذه الأرض التي في الدنيا، إلا انها تُبدَّل[٩] غير الأرض، كما

---

(١) س (أ).
(٢) كان (أ).
(٣) واحدة من جانب الحق ضربًا من الوحدة (ب، ج).
(٤) للإحاطة (د).
(٥) متكثر (ب).
(٦) ساعة (أ).
(٧) من جهة (أ).
(٨) س(أ، د).
(٩) يتبدل (ب، ج)، تتبدل من الأديم (د).



تمد مد[١] الأديم، وتبسط، فلا ترى فيها عوجًا ولا أمتا، تجمع[٢] فيها الخلائق من أول الدنيا إلى آخرها، لأنها في ذلك اليوم مبسوطة على قدرٍ تسع الخلائق، ومعنى بسطها لا ينكشف إلا لذوي البصائر النورية، الذين أُطلقت ذواتهم عن أسر الطبيعة وقيد الزمان والمكان.

فيُعرف أن مجموع الأزمنة وما يوازيها كلمحة[٣] واحدة، وما فيها، ومجموع الأمكنة، وما يطابقها، كنقطة واحدة، فكانت الأراضي كلها أرضًا[٤] واحدة.

ولـلأرض[٥] صورة أرضية أخرى، بيضاء نقية، فيها الخلائق كلها، والنبيون والشهداء والكتب والموازين، وفيها الفصل والقضاء بالحق، كما في قوله تعالى ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[٦]

---

(١) هذا (أ).

(٢) يجمع (ب).

(٣) كلمة (أ).

(٤) أيضًا (أ).

(٥) جاء في وصف أرض المحشر: أنها أرض بيضاء، قاع صفصف، لا أشجار فيها ولا جبال ولا أودية، أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك عليها دم. ينظر: علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ١٤، ص ٣٦٣.

(٦) الزمر/ ٦٩.



قاعدة في أن الصراط حق

ورد في الحديث[1]، ورواه المفضل[2] عن أبي عبد اللّه (ع) أنه قال: الصراط هو الطريق إلى معرفة اللّه عز وجل، وهما صراطان، صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، أما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واهتدى بهداه، مرَ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا، زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم[3].

وروى الحلبي[4] عن أبي عبد اللّه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قال: الصراط المستقيم أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[5]، وأيضًا عنه (ع)[6]، في قول اللّه عز وجل ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[7]، قال: هو أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ومعرفته[8].

---

(١) س (أ)، وروي في الحديث (د).

(٢) المفضل بن عمر (أ). وهو أبـو عبد الله المفضل بن عمر الجعفي الكوفي، كان من أصحاب الإمام جعفر الصادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ينظر: النجاشـي، **الفهرست**، ص ٥٣٠.

(٣) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ٣٢.

(٤) وهو عبيد الله بن علي بن أبي شـعبة الحلبي، من أصحاب الإمام جعفر الصادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وآل أبـي شـعبة مـن عوائـل الكوفـة المعروفـة، وبسـبب تجارتهم إلـى حلب غلبت نسـبتهم إليهـا، وهو مـن ثقـاة المحدثين، ينظر: النجاشـي، **الفهرست**، ص ٣٢٢.

(٥) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ٣٢.

(٦) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (ب).

(٧) الفاتحة/ ٥.

(٨) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ٣٢.



وفي رواية أخرى عن واحد منهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[1]: الصراط المستقيم صراطان، صراط في الدنيا وصراط في الآخرة، فأما الطريق المستقيم[2] في الدنيا فهو ما قصر عن الغلو، وارتفع عن التقصير، واستقام فلم يعدل إلى شيء من الباطل، والطريق الآخر طريق المؤمنين[3] إلى الجنة، وهو مستقيم لا يعدلون عن الجنة إلى النار، ولا إلى غير النار سوى الجنة[4]، وعنهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[5]: نحن أبواب الله، ونحن الصراط المستقيم[6].

وهذه الأحاديث المروية عن سادتنا متوافقة المعاني والبواطن، يحتاج شرحها إلى بسط في[7] الكلام، من أراد الاطلاع عليه فليرجع إلى تفسيرنا لفاتحة الكتاب[8].

والإشارة إليه[9] أن للنفس الإنسانية، من ابتداء حدوثها إلى منتهى عمرها الدنيوي[10]، انتقالات نفسانية، وحركات جوهرية

---

(١) عَلَيْهِ السَّلَامُ (ب).

(٢) المستقيم الذي (د).

(٣) طريق أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ (أ).

(٤) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ٣٣، والرواية عن الإمام الحسن العسكري عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(٥) س (أ).

(٦) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ٣٥، والرواية عن الإمام علي السجاد عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(٧) من (د).

(٨) ينظر: صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ج ١، ص ٩٨.

(٩) أي للصراط.

(١٠) الدنيوية (أ).



لأجلها، في نشآة[١] ذاتية، فكل نفس صراط إلى الآخرة بوجه[٢]، كما أنها سالكة أيضًا بوجه، فالمتحرك والمسافة شيء واحد بالذات، متغاير[٣] بالاعتبار[٤].

فالنفوس صراطات إلى العاقبة، بعضها مستقيمة وبعضها منحرفة وبعضها منكوسة؛ والمستقيمة بعضها واصلة وبعضها واقفة أو[٥] معطلة والواصلة بعضها سريعة وبعضها بطيئة، وأتم الصراطات المستقيمة نفس أمير المؤمنين (ع)[٦]، ثم نفوس أولاده المقدسين عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[٧]، وذلك بحسب القوتين: العملية والنظرية[٨]، وإليهما

---

(١) نشأة (أ، ج).

(٢) إلى يومه (أ).

(٣) مغاير (د).

(٤) اعتبر الفلاسفة ستة أشياء من لوازم الحركة، هي: المتحرك، المحرك، المسافة، المبدأ، المنتهى، الزمان [ينظر: ابن سينا، **الشفاء (السماع الطبيعي)**، ص ٨٧]. والمسافة هي المقولة التي تقع فيها حركة المتحرك، وهي ليست أمرًا ناجزًا في قبال المتحرك، بل وجودها رهن باتجاه حركة الفاعل، نظير الزمان بالنسبة إلى الحركة، فهي عين المتحرك بالذات، لكن باعتبار اتجاه الحركة يكون الاختلاف، والمصنف شبه الصراط بالمسافة، إذ هو رهن بحركة وأعمال الإنسان.

(٥) س(أ، ج).

(٦) عَلَيْهِ السَّلَامُ (ب)، س (أ).

(٧) سلام الله عليهم أجمعين (أ)، (ع) (ب).

(٨) يقول المصنف إن للنفس «قوتان: علامة وعمالة، فبالأولى تدرك التصورات والتصديقات، وتعتقد الحق والباطل، فيما يعقل ويدرك، وتسمى العقل النظري، وبالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية، وتعتقد الجميل والقبيح، فيما يفعل ويترك، وتسمى بالعقل العملي... ويكون الرأي الكلي عند النظري، والرأي الجزئي عند العملي»، **الشواهد الربوبية**، ص ٢٩٢.



الإشارة في الحديث: بصراط الدنيا وصراط الآخرة.

فالأول: عبارة عن تحصيل العدالة وملكة التوسط في استعمال العقل العملي[1] للقوى الثلاث[2]: الشهوية والغضبية والبهيمية[3]، بين الإفراط والتفريط، لئلا يكون فاجرًا ولا خاملًا، بل عفيفًا[4]، ولا يكون متهورًا ولا جبانًا، بل شجاعًا، ولا يكون جربزًا ولا أبلهًا، بل حكيمًا؛ ليحصل من تركيب هذه الأوساط[5] هيئة إذعانية انكسارية للقوى، وهيئة استعلائية للروح عليها، والتوسط بين الأطراف[6] الشديدة بمنزلة الخلو من جنسها.

فتصير[7] النفس كأنها لا مرتبة لها من الصفات النفسانية التعلقية[8]، ولا مقام لها في الدنيا ﴿يَـٰٓأَهۡلَ يَثۡرِبَ لَا مُقَامَ

---

(١) س (د).

(٢) الثلاثة (أ، د).

(٣) الوهمية (أ، ب، ج).

(٤) تخفيفًا (أ).

(٥) الوسائط (د). المصنف يشير إلى نظرية الوسط الأرسطية، إذ الفضيلة عند أرسطو وسط بين رذيلتين، وسعادة الإنسان تكون بإصابة الوسط الأخلاقي المحفوف بأطراف الرذائل، وليس هذا الوسط حقيقيًا ثابتًا، بقدر ما هو إضافي متغير، نظرًا لاعتبارية مدركات العقل العملي عنده، ويرى أرسطو أن هذا الميزان ليس مطلقًا، لأن بعض الفضائل لا يعد الإفراط بها رذيلةً، كالصدق مثلًا، كما أن من الرذائل لا يكون الاعتدال بها فضيلةً، كالكذب مثلًا، ينظر: أرسطوطاليس، **الأخلاق النيقوماخية**، ص ٢٤٥ - ٢٤٩.

(٦) س (أ).

(٧) فيصير (ب).

(٨) التعليقية (ج).



لَكُمْ﴾[1]، فصارت كمرآة مجلوة، تستعد[2] لأن يتجلى فيها[3] صورة الحق، وذلك لا يحصل إلا بانقياد الشريعة وطاعة الإمام المفترض الطاعة[4]، وهذا معنى كون صراط الدنيا هو الإمام.

والثاني: عبارة عن مرور النفس بقوته النظرية وعقله العملي، على مراتب الموجودات، والأطوار الحسية والنفسية والعقلية، وخروجها عن مكامن الحجب والغواشي إلى أفضية الأنوار الإلهية.

فللصراط المستقيم وجهان، أحدهما أحدّ من السيف، من وقف عليه شقه، والآخر[5] أدق من الشعر، والوقوف على الأول يوجب القطع والفصل، كقوله تعالى ﴿ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِۚ﴾[6]، وجاء في الخبر: يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف[7]، والانحراف عن الثاني يوجب الهلاك والعقاب ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾[8].

---

(١) الأحزاب/ ١٣.
(٢) يستعد (ج).
(٣) س (أ).
(٤) س (أ، ج).
(٥) والأخرى (أ).
(٦) التوبة/ ٣٨.
(٧) ينظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٤، ص ٥٠٩.
(٨) المؤمنون/ ٧٤.



بصيرة كشفية

اعلم أن الصراط المستقيم، الذي[١] إذا سلكته[٢] أوصلك إلى الجنة، هو بعينه صورة هدى النفس الممدودة من مبدأ الطبيعة الحسية إلى باب الرضوان، فهو في هذه الدار كسائر الحقائق الغائبة عن الأبصار، لا تُشاهد له صورة معينة.

فإذا انكشف غطاء[٣] الطبيعة بالموت، يُكشف لك يوم القيامة جسرًا ممدودًا محسوسًا على متن جهنم، أوله في الموقف وآخره على باب الجنة، كل من يشاهده يعرف أنه صنعك[٤] وبناؤك، ويعلم أنه قد كان في الدنيا[٥] جسرًا ممدودًا على متن جهنم[٦]، التي قيل لها ﴿هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ﴾[٧] فتقول ﴿هَلۡ مِن مَّزِيدٖ﴾[٨]، ليزيد في طول طبيعتك[٩] وعرضها وعمقها، وهي ظل[١٠] حقيقتك، ذي ثلاث شعب، وهو ظل غير ظليل، لا يغني جوهر ذاتك من اللهب، لهب جهنم، بل هو الذي يقودها إلى لهب الشهوات الكامنة نارها

---

(١) س (أ).
(٢) سلكت (د).
(٣) الغطاء (د).
(٤) يعرف صنيعك (ج).
(٥) س (أ).
(٦) العبارة س (د).
(٧) ق/ ٣٠.
(٨) ق/ ٣٠.
(٩) طبعك (ج).
(١٠) س (أ).



الآن، البارزة يوم القيامة، لقوله ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[١]، إلا أن يطفئها ماء التوبة المطهرة للنفس[٢] من المعاصي، وماء العلم المطهر للقلوب عن رجس الجاهلية الأولى والثانية[٣].

قاعدة في نشر الكتب والصحائف

قال تعالى ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ كِتَـٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا * ٱقْرَأْ كِتَـٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[٤]، وقال ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾[٥].

اعلم أن كل ما يفعل الإنسان بنفسه، أو يدرك بحسه، يرتفع منه أثر إلى ذاته، ويجتمع في صحيفة نفسه وخزانة مدركاته آثار الحركات والأفعال، وهو كتاب منطوٍ اليوم غائب عن مشاهدة الأبصار، فينكشف[٦] له بالموت ما يغيب عن البصر في حال الحياة، مما كان مسطورًا في كتاب ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾[٧].

وقد مرت الإشارة إلى أن رسوخ الهيئات[٨] الباطنة، وتأكد الصفات النفسانية[٩]، وهو المسمى عند الحكماء بالملكة،

---

(١) النازعات/ ٣٦.
(٢) س (د).
(٣) الثاني (ب)، س (د).
(٤) الإسراء/ ١٣ - ١٤.
(٥) التكوير/ ١٠.
(٦) فيكشف (أ).
(٧) الأعراف/ ١٨٧.
(٨) الهيئة (د).
(٩) الإنسانية (د).



وعند أهل الشريعة بالملك والشيطان، مما يوجب خلود الثواب والعقاب، فكل من فعل مثقال ذرة من خير أو شر يرى أثره مكتوبًا في صحيفة ذاته[1]، أو صحيفة أعلى منها، وهو عبارة عن نشر الصحائف وبسط الكتب.

فإذا حان وقت أن يقع بصره على وجه ذاته، عند كشف الغطاء ورفع الغشاوة، فيلتفت إلى صفحة باطنه وكتاب نفسه، فمن كان في غفلة عن ذاته وحساب حسناته وسيئاته، يقول عند ذلك ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[2]، وذلك لأن نشأة الآخرة نشأة إدراكية حيوانية، كل من فيها حديد البصر، لقوله ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[3].

فمن كان[4] من[5] أهل السعادة وأصحاب اليمين فقد[6] أوتي كتابه في يمينه من جهة عليين، لأن معلوماته أمور كلية رفيعة عالية، كما قال ﴿إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[7].

ومن كان من الأشقياء المردودين إلى أسفل السافلين[8]

---

(١) س (أ).

(٢) الكهف/ ٤٩.

(٣) ق/ ٢٢.

(٤) كانت (د).

(٥) س (أ).

(٦) س (أ).

(٧) المطففين/ ١٨ - ٢١.

(٨) سافلين (أ).



وأصحاب الشمال، فقد أوتي كتابه بشماله أو من وراء ظهره من جهة سجين، لأن مدركاته مقصورة على أغراض جزئية سفلية، ولاشتمال كتابه على الكذب والبهتان والهذيان، فحري بأن يُلقى في النار وخليق[1] بأن يحترق في الجحيم، كما قال ﴿إِنَّ كِتَـٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَـٰبٌ مَّرْقُومٌ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[2].

قاعدة في كيفية ظهور أحوال تعرض يوم القيامة على الإجمال

وتفاصيلها مستفادة من القرآن والحديث على أتم تفصيل وأوضحه، إلا أنه نبأ عظيم، والناس عنه معرضون، كما قال عز من قائل ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[3].

اعلم أن القيامة، كما أشرنا إليه[4]، من داخل حجب السموات والأرض[5]، ومنزلتها من هذا العالم منزلة الإنسان من الرحم، والطير من البيضة، فما لم ينهدم بناء الظاهر، لم ينكشف أحوال الباطن، لأن الغيب والشهادة لا يجتمعان في موضع واحد، فلا تقوم الساعة إلا ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾[6] و﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ﴾[7] وانتثرت

---

(١) وحقيق (أ).

(٢) المطففين/ ٧ - ١٠.

(٣) يوسف/ ١٠٥.

(٤) في القاعدة الثانية من الإشراق السابق.

(٥) العبارة س (د).

(٦) الزلزلة/ ١.

(٧) الحاقة/ ١٦.



الكواكب، وتساقطت[1] النجوم، وكورت الشمس[2]، وخسف القمر، وسيرت الجبال، وعطلت العشار، و﴿إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ * وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾[3] ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً﴾[4].

والعارف قد يشاهد هذه الأحوال والأهوال عند ظهور سلطان الآخرة على ذاته[5]، فيسمع نداء ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[6] ويرى ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[7]، ويرى هذه الأرض عند القيامة في الزلزال، والجبال[8] في الاندكاك، حيث لا استقرار ولا جمود[9] لها.

فإذا انكشف[10] الغطاء بالقيامتين، الكبرى والصغرى، يُرى كل شيء على أصله، من غير غلط في الحس وشبهة في الوهم، فيرى ذوات الأوضاع الشخصية المركبة من مواد وصور متجددة مستحيلةً مع أعراضها المختلفة التي كان يتم بها وجودها الشخصي المحسوس، الذي مظهرها آلات الحواس[11] وانفعالاتها عند القيامة،

---

(١) تساقط (أ).
(٢) وكورت الشمس وتساقطت النجوم (د).
(٣) العاديات/ ٩ - ١٠.
(٤) الحاقة/ ١٤.
(٥) العبارة س (أ).
(٦) غافر/ ١٦.
(٧) الزمر/ ٦٧.
(٨) س (أ).
(٩) وجود (أ).
(١٠) انقطع (د).
(١١) التي تظهرها الآن الحواس (أ).



ولها نحو آخر من الرؤية، فليس لها في مشهد الآخرة هذا النحو من الوجود.

فيشاهد الأشياء في عرصة القيامة على حقائقها الأصلية، بمشعر أخروي، يتنور بنور الملك، فيشاهد الجبال ﴿كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ﴾[1] ويتحقق بمعنى قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا * لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾[2]، ويشاهد يومئذ نار جهنم محيطة بالكافرين ويراها كيف تحرق[3] الأبدان وتنضج الجلود وتذيب اللحوم ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[4]، ويرى[5] البحار مسجورة.

وهذه النار التي تحرق الجلود والأبدان غير نار اللّه ﴿ٱلْمُوقَدَةُ * ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾[6]، فإن تلك النار قد تخبو بالنوم وشبهه، فيخفف ضرب من العذاب عنهم، وإن كان نومهم مما لا راحة فيه، قال تعالى ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾[7]، أي كلما خبت فيها[8] النار الباطنة، لغفلتهم عن الحسد والحقد والعداوة والبغضاء وسائر النيران الكامنة التي[9] تحرق القلوب، اشتغلوا بأعمال بدنية، من

---

(١) القارعة/ ٥.

(٢) طه/ ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) تحترق (أ).

(٤) التحريم/ ٦.

(٥) وترى (د).

(٦) الهمزة/ ٦ - ٧.

(٧) الإسراء/ ٩٧.

(٨) فهم (أ).

(٩) س (ب، د).



قضاء شهوة البطن والفرج وغيرهما، لا على وجه المصلحة، بل على وجه[1] البهيمية والغضبية، فيزيد فيهم قوة بدنية موجبة لزيادة نار السعير فيهم.

ومن هنا يعلم أن هذه النار محسوسة قابلة للزيادة والنقصان[2]، قال بعض أهل الكشف[3] في معنى الآية[4] وجهًا آخر، وهو قوله كلما خبت النار المسلطة على أبدانهم زدناهم سعيرًا بانقلاب العذاب من ظواهرهم إلى بواطنهم، وهو عذاب التفكر في الفضيحة والهول يوم القيامة، لأن عذاب حرقة القلوب بنيران القطيعة[5] والحجاب عن الملكوت أشد من عذاب حرقة الأبدان والجلود، فيكون عذاب تفكرهم وتوهمهم في نفوسهم أشد من حلول العذاب المقرون بتسلط النار المحسوسة على أجسامهم.

ولأجل ذلك قيل شعرًا:

النار ناران نارٌ كُلها لهب   ونارُ معنًى على الأرواح تطلع[6]

أقول: وكلتماها غير هذه النار التي في الدنيا، ولأجل ذلك

---

(١) منهج (ب، د).

(٢) قائمة لزيادة ونقص (د).

(٣) وهو محيي الدين بن عربي.

(٧) وهي قوله تعالى ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾، الإسراء/ ٩٧.

(٥) الأمور القطعية (أ)، الطبيعة (د).

(٦) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٤٠٠. والشعر لابن عربي، وتمامه:

النار ناران نار كُلها لهب   ونار معنًى على الأرواح تطلع

وهي التي ما لها سفع ولا لهب   لكن لها ألم في القلب ينطبع



وصفها بأنها كلها لهب، لأن هذه النار الدنيوية ليست نارًا محضة، بل جوهر مركبًا فيه نار وغير نار، ولهذا قد تنقلب إلى هواء أو غير ذلك، وأما النار المحسوسة الأخروية، فهي صورة نارية بحتة، لا يطفئها شيء إلا رحمة الله[1].

ومن جملة الأحوال يومئذ أن المرء يفر ﴿مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ * وَصَٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[2]، وذلك لأن النفس قد[3] فارقت هذا البدن وخرجت عن الدنيا وكل ما فيها، كما قال ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[4] فلا يصادف الإنسان أحدًا من هذا العالم ولا شيء[5] إلا نتائج أعماله[6] وصور نياته ولوازم صفاته وملكاته.

ومنها أن الملك يومئذ لله، وذلك لأن[7] الروابط المادية والأسباب الوضعية والعلل المُعِدّة، مرتفعة هناك، لأن هذه الروابط مختصة[8] بعالم الاتفاقات والحركات[9] التي منشؤها انفعالات المواد واستحالاتها، بواسطة الجهات والأوضاع السماوية، كما بُيِّن

---

(١) الفقرة س (أ).
(٢) عبس/ ٣٤ - ٣٧.
(٣) س (د).
(٤) مريم/ ٩٥.
(٥) والأشياء (د)، س (أ).
(٦) أعمالهم (أ)، أعماله وأفعاله (ب).
(٧) س (ب).
(٨) مختلفة (أ).
(٩) س (أ).



في مقامه، وأما النشأة الثانية فالأسباب هناك ليست إلا ذاتيةً، غير خارجة عن ذات الشيء ومقوم وجوده، وفي[1] هذا العالم أيضًا الملك للّه، إذ الكل بإرادته وإيجاده وتدبيره وحكمته، إلا أن الوسائط العرضية والعلل المُعِدّة موجودة هاهنا، والاتفاقات واقعة بقضائه وقدره.

ومنها ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾[2] وأن ﴿لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ﴾[3]، لما عرفت من ارتفاع المصادمات والمعارضات الاتفاقية في ذلك العالم[4].

ومنها أن القيامة يوم الجمع، لأن الأزمنة والحركات علة التغاير والتعاقب في الحدوث والقدم، والأمكنة والجهات علة الحضور والغيبة في الوجود والعدم، فإذا ارتفعتا في القيامة ارتفعت[5] الحجب بين الموجودات، فيجتمع الخلائق كلهم، الأولون والآخرون، فهي يوم الجمع لقوله تعالى ﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ﴾[6] القيامة.

ومنها أنها يوم الفصل، لأن الدنيا دار اشتباه ومغالطة، يتشابك[7] فيها الحق والباطل والخير والشر، يتعانق[8] فيها

---

(١) س (أ).

(٢) الفرقان/ ٢٦.

(٣) غافر/ ١٧.

(٤) الفقرة س (د).

(٥) ارتفعن (أ).

(٦) التغابن/ ٩.

(٧) يتشابه (د).

(٨) يوافق (أ).



الخصمان، ويتمازج فيها المتقابلان[1].

والآخرة دار الفصل والتميز والافتراق، فيتفرق المختلفان، ويتميز المتشابهان، لقوله تعالى ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾[2] ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[3] الآية، وقوله ﴿لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ﴾[4]، ولا منافاة بين هذا الفصل وذلك الجمع، بل يقرره ويوجبه، كما قال ﴿هَٰذَا يَوْمُ ٱلْفَصْلِ جَمَعْنَٰكُمْ وَٱلْأَوَّلِينَ﴾[5].

ومنها أن المتخلصين عن البرازخ والقبور يتوجهون عند قيام الساعة إلى الحضرة الإلهية، بلا تراخ وانتظار، كما لغيرهم من المقيدين بالدنيا، المأسورين بأسر التعلقات، كما قال ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[6].

ومنها أن الموت لكونه عبارةً عن هلاك الحيوان بواحد من طرفي[7] التضاد، يقام بين الجنة والنار في صورة كبش أملح، ويذبح بشفرة يحيى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[8]، وهو صورة الحياة بأمر جبرئيل مبدأ الأرواح، ومحيي الأشباح بإذن الله، ليُظهر حقيقة البقاء والسرمد، بموت الموت وحياة الحياة.

---

(١) المتقابلات (أ).

(٢) الروم/ ١٤.

(٣) الأنفال/ ٣٧.

(٤) الأنفال/ ٨.

(٥) المرسلات/ ٣٨.

(٦) يس/ ٥١.

(٧) حدي (أ).

(٨) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٤.



ومنها أن[1] الجحيم تحضر في العرصات على صورة بعير[2]، لأجل حقده، ليتذكر الإنسان صفاته الذميمة الباعثة للعقاب، كما في قوله ﴿وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ﴾[3]، وهي بارزة في ذلك اليوم لا كامنة، كما في هذا اليوم، لقوله تعالى ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾[4]، فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها[5] على فنائهم وعذابهم، فيفزعون إلى اللّه من شرها، لولا أن حبسها اللّه برحمته لشردت شردةً[6] أحرقت بها السموات والأرض.

قاعدة في العرض وأخذ الكتب ووضع الموازين

أما العرض، فهو مثل عرض الجيش، ليعرف[7] أعمالهم في الموقف، وقد علمت[8] صحة اجتماع الخلائق كلها على ساهرة[9] واحدة،

---

(١) س (د).

(٢) قال الرازي: «جيء بها يوم القيامة مزمومة، مع كل زمام سبعون ألف ملك، يجرونها حتى تنصب على يسار العرش، فتشرد شردةً لو تركت لأحرقت أهل الجمع»، تفسير الفخر الرازي المشتهر بـ**التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ج ٣١، ص ١٧٥.

(٣) الفجر/ ٢٣.

(٤) النازعات/ ٣٦.

(٥) المشاهدة (د).

(٦) شردت الناقة استعصت على من يمسكها، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٤٧٨.

(٧) فيعرف (د).

(٨) عرفت (أ).

(٩) أي الأرض البيضاء المنبسطة، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٤٥٨.



ف ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾[١]، كما يعرف الأخيار هاهنا بزيهم[٢]، وقد ورد أن النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سئل عن قوله تعالى ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾[٣]، فقال: ذلك هو العرض، فإن من نوقش في الحساب عُذب[٤].

وأما الحساب، فهو عبارة عن جمع تفاريق الأعداد والمقادير، ليعرف فذلكتهما[٥] ومبلغهما، وفي قدرة اللّه تعالى أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل متفرقات[٦] أعمالهم، وجميع نتائج أعداد حسناتهم وسيئاتهم، وأثر كل دقيق وجليل من أفعالهم ونياتهم ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ﴾[٧].

وأما طول مدة الحساب، ومكثهم في العذاب، فلأجل قصور ذواتهم عن سرعة التفطن بجميع متفرقاتهم، والوصول إلى حاصل حسابهم.

وأما أخذ الكتب[٨]، فقد علمت أن كتب النفوس وصحائف القلوب بعضها عُلوية وبعضها سفلية، وبعضها يمينية[٩] وبعضها

---

(١) الرحمن/ ٤١.
(٢) س (أ).
(٣) الانشقاق/ ١٨.
(٤) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧، ص ٢٦٣.
(٥) فذلكة الشيء خلاصته، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٦٧٨.
(٦) متفرق (أ).
(٧) الأنعام/ ٦٢.
(٨) الكتاب (د).
(٩) س (ب).



شمالية ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا * وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾[1]، لأن المؤمن السعيد، الذي قلبه منور بنور الإيمان، مطهّر من خبث الباطن ودغل[2] السريرة، لا حساب له مع أحد من الخلق، ولا شاغل لذمته عن التوجه إلى عالم القدس.

ولذلك قال ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ * إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾[3]، لأنه كان عارفًا بالآخرة وبالحشر والجزاء، عالمًا بأنه يلاقي حسابه وكتابه، إذ الظن هنا بمعنى الجزم واليقين.

﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ * وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ﴾[4] وذلك لكثرة[5] اشتغاله بالدنيا ولذاتها، وتلهيه عن الآخرة وسرورها[6] وخيراتها، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ * فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا * وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾[7]، أما دعوة الثبور فلتعلق نفسه بالأمور الهالكة الفانية، وأما صلي السعير فلكون كتاب الفجار المنافقين من جنس الأوراق المسودة[8] الباطلة، القابلة للنسخ والتبديل والتغيير، اللائقة للاحتراق[9] بنار السعير. وأما الكافر

---

(١) الانشقاق/ ٧ - ٩.

(٢) الدغل هو العيب الذي يفسد الأمر، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٢٨٨.

(٣) الحاقة/ ١٩ - ٢٢.

(٤) الحاقة/ ٢٥ - ٢٦.

(٥) س (أ).

(٦) شرورها (ب).

(٧) الانشقاق/ ١٠ - ١٢.

(٨) المستورة (د).

(٩) للإحراق (أ).



المحض، فلا كتاب له، والمنافق سلب عنه[1] الإيمان، ولا تقبل منه صورة الإسلام، كما يقبل من العوام والضعفاء، ويقال في حقه ﴿إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ﴾[2] فيدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد، لأن المنافق في باطنه أحد من هؤلاء الثلاثة، إذ لا تنفع[3] له هناك صورة الإسلام الظاهري، كما مر.

واعلم أن هذا الكتاب غير كتاب أعمال الفجار، لأنه كتاب الذين أوتوا الكتاب ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾[4] وهو الكتاب المنزل عليه، لا كتاب الأعمال، فإنه حين نبذه وراء ظهره ﴿ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾[5] أي جزم[6]، كما في قوله ﴿وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ﴾[7]، فإذا كان يوم القيامة قيل له، أي للمنافق: خذ كتابك من وراء ظهرك، أي من حيث نبذته في حياتك الدنيا، كما في قوله تعالى ﴿قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا﴾[8].

وأما وضع الموازين، فالميزان[9] عبارة عن معيار صحيح يعرف به قدر كل شيء ووزنه، سواء كان آلةً محسوسةً[10] مخصوصةً أو

---

(١) سئل عنه (ب، د).

(٢) الحاقة/ ٣٣.

(٣) ينفع هناك (أ).

(٤) آل عمران/ ١٨٧.

(٥) الانشقاق/ ١٤.

(٦) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٢.

(٧) فصلت/ ٢٣.

(٨) الحديد/ ١٣.

(٩) والميزان (د).

(١٠) س (د).



غيرها، وميزان كل موزون من جنسه، وإن لم يساو ميزان الآخرة لميزان الدنيا، ولا موازين العلوم والأعمال لموازين الأجرام والأثقال، كما لا يساوي ميزان الحنطة والشعير والأقط[1] والدبس لميزان الشعر كالعروض، وميزان الفكر كالمنطق، وميزان الإعراب والبناء كالنحو، وميزان مقادير الساعات كالإسطرلاب، والارتفاعات والأعمدة كالشاقول، أو الدوائر والاستدارات كالفرجار، والأضلاع[2] والاستقامات كالمسطرة، والعقل ميزان الكل.

وبالجملة ميزان القيامة نوع آخر من الموازين، فتوزن به الكتب والصحائف، وتجعل فيه، ومما ورد في هذا الباب عن أئمتنا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[3]، رواه محمد بن علي بن بابويه، أنه سئل[4] هشام بن سالم[5] عن قول اللّه عز وجل ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ﴾[6] قال هم الأنبياء والأوصياء[7].

واعلم أن كل عمل بدني أو قلبي، وكل ذكر أو نية، يوضع في الميزان ويدخل فيه ويقابله شيء، إلا كلمة التوحيد، من قول لا إله

---

(١) هو لبن محمض، يجمد حتى يستحجر ليستخدم في الطبخ، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ٢٢.

(٢) الوضاع (د).

(٣) س (أ).

(٤) سأل (ب).

(٥) هشام بن سالم الجواليقي، من خيرة أصحاب الإمام جعفر الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، له من المؤلفات: **كتاب الحج**، و**كتاب المعراج**، ينظر: النجاشي، **الفهرست**، ص ٥٥٩.

(٦) الأنبياء/ ٤٧.

(٧) ينظر: الصدوق، **التوحيد**، ص ٢٦٨.



إلا اللّه مخلصًا، لأن كل عمل له مقابل في هذا العالم، عالم التضاد، وليس للتوحيد مقابلًا إلا الشرك[١]، وهما لا يجتمعان في ميزان أحد[٢]، لأن اليقين الدائم لا يجامع مع نقيضه في قلب واحد، ولا يتعاقبان على موضوع، كما أومأنا إليه من أن نفس المؤمن الموحد بحسب الجوهر والذات تخالف نفس الكافر، مخالفةً نوعيةً، فضلًا عن الشخصية.

فليست للكلمة[٣] ما يقابلها ويعادلها[٤] في الكفة الأخرى من قول أو عمل أو نية، فضلًا[٥] عن أن يرجح عليها، كما يدل عليه حديث صاحب السجلات[٦]، ولهذا روي عن أبي عبد اللّه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أنه قال: كما لا ينفع مع الكفر شيء، لا يضر مع الإيمان شيء[٧]، وروى أبو الصامت عنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: إن اللّه يغفر للمؤمن وإن جاء بمثل ذا، وأومأ بيده، قال: قلت وإن جاء بمثل تلك الهيئات[٨]، فقال:

---

(١) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٢.

(٢) واحد (د)، العبارة س (أ).

(٣) أي كلمة التوحيد: لا إله إلا اللّه.

(٤) س (أ).

(٥) س (أ).

(٦) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٧، ص ٢٤٥. وقال ابن عربي: «فأما صاحب السجلات، فإنه شخص لم يعمل الخير قط، إلا أنه تلفظ يومًا بكلمة لا إله إلا اللّه، مخلصًا، فتوضع له في مقابلة التسع والتسعين سجلًا من أعمال الشر، كل سجل منها كما بين المغرب والمشرق، وذلك لأن ما له عمل خير غيرها، فترجح كفتها بالجميع، وتطيش السجلات، فيتعجب من ذلك»، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٣.

(٧) ينظر: قطب الدين الراوندي، **الخرائج والجرائح**، ج ١، ص ٣٣١.

(٨) وهي قباب أشار إليها السائل.



أي والله، مرتين[1]، وفي رواية عن النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: وإن زنى وإن سرق[2].

واعلم أن أفعال الجوارح، خيرها وشرها، كلها مما يدخل في الموازين، وأما الأعمال الباطنة فلا يدخل الميزان المحسوس، لكن يقام فيها العدل، وهو الميزان الحكمي المعنوي، فالمحسوس يوزن بالمحسوس، والمعنى بالمعنى، فلهذا توزن الأعمال من حيث ما هي مكتوبة[3].

وآخر ما وضع في هذا الميزان قول الإنسان الحمد لله، وبه يملأ الميزان، وإليه الإشارة فيما قال النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: الحمد لله يملأ الميزان[4].

ومن اللطائف الكشفية، أن كفة ميزان كل أحد بقدر عمله، لا زيادة ولا نقصان[5].

قاعدة: في الجنة والنار

يجب أن يُعلم أن الجنة التي خرج عنها أبونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما غير الجنة[6] التي وعد المتقون، لأن هذه لا تكون إلا

---

(١) ينظر: الحسين بن سعيد الكوفي، **كتاب المؤمن**، ص ٣٣.
(٢) ينظر: الصدوق، **التوحيد**، ص ٤٦.
(٣) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٣.
(٤) ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ٢، ص ٥٠٦.
(٥) قال ابن عربي: «فإن كفة ميزان كل أحد بقدر عمله، من غير زيادة ولا نقصان»، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٢.
(٦) جنة (د).



بعد خراب الدنيا[1]، وبوار السموات والأرض، وانتهاء مدة عالم الحركات، وإن كانتا متفقتين في الحقيقة والرتبة والشرف، لكونهما جميعًا دار الحياة الذاتية، ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ولا داثرة ولا فانية ولا زائلة[2].

وبيان ذلك، أن الغايات كالمبادئ متحاذية متقابلة، وأن الموت الطبيعي ابتداء حركة الرجوع إلى الله، كما أن الحياة الطبيعية انتهاء[3] حركة النزول من عنده، فكل درجة من درجات القوس[4] الصعودية بإزاء مقابلها من درجات القوس[5] النزولية، وقد شبهت الحكماء والعرفاء[6] هاتين السلسلتين[7] بالقوسين من الدائرة[8]، إشعارًا بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية[9].

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الجنة جنتان، محسوسة ومعقولة[10]، كما قال تعالى ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾[11]، وقوله ﴿فِيهِمَا

---

(١) هـذا لا يناقـض قـول المصنف فـي نهاية القاعـدة الرابعـة من ثاني إشـراقات المشرق الثاني، في كون الجنة والنار مخلوقتان كما اتضح هناك.

(٢) أي إن جنة آدم ليسـت جنةً أرضيةً، بل هي كما يقـول المصنف: «جنة الأرواح المسماة عند أهل المعرفة والشريعة، موطن العهد»، **الأسفار**، ج ٩، ص ٢٨٢.

(٣) ابتداء (أ).

(٤) النفوس (د).

(٥) النفوس (د).

(٦) العلماء (د).

(٧) الشيئين (د).

(٨) س (أ).

(٩) ساقطة من (ب).

(١٠) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٥.

(١١) الرحمن/ ٤٦.



مِن كُلِّ فَٰكِهَةٖ زَوۡجَانِ﴾[1]؛ المحسوسة لأصحاب اليمين، والمعقولة للمقربين، وهم العليون، وكذا النار ناران، محسوسة ومعنوية، كما مر[2]، وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري، أحدهما صورة رحمة اللّه، والأخرى صورة غضبه[3]، لقوله تعالى ﴿وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ﴾[4]، ولذلك تصول على الجبارين وتقصم المتكبرين، وكما أن رحمة اللّه ذاتية[5] والغضب عارض، كما برهن عليه بقوله: سبقت رحمتي غضبي[6]، ولقوله[7] ﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾[8]، فلذلك خلق الجنة بالذات، وخلق النار بالعرض، وتحت هذا سر[9].

وقد علمت أن ليس لهما مكان في ظاهر هذا العالم، لا في علوه ولا في سفله، لأن جميع ما في أمكنة هذا العالم متجددة، داثرة مستحيلة فانية[10]، وكلما هو كذلك، فهو من الدنيا، والجنة والنار من عالم الآخرة وعقبى الدار.

---

(١) الرحمن/ ٥٢.
(٢) في القاعدة الثامنة من هذا الإشراق.
(٣) غضب الله (د).
(٤) طه/ ٨١.
(٥) س (أ).
(٦) حديث قدسي، ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٤٤٣.
(٧) س (أ).
(٨) الأعراف/ ١٥٦.
(٩) وهو ما أفصح عنه في القاعدة السابقة من هذا الإشراق، وهو شمول الرحمة الإلهية.
(١٠) ذاتية (أ، د).



نعم لكلٍ منهما مكان في داخل حجب السماوات والأرض، ولكن لهما مظاهر في هذا العالم، بحسب نشأتهما الجزئية، وعليه تحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لأحدهما، كما في قوله صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: ما بين قبري ومنبري، روضة من رياض الجنة[1]، وقوله: قبر المؤمن روضة من رياض الجنة، وقبر المنافق حفرة من حفر النار[2]، وما روي: أن في جبل أروند[3] عينًا من عيون الجنة[4]، وروي عن أبي جعفر عَلَيْهِالسَّلَامُ أن للّه جنةً خلقها في المغرب، وماء فراتكم هذه يخرج منها[5]، وروي: أن برهوت[6] وادٍ من أودية جهنم[7]، والروايات فيهما كثيرة، متخالفة الظواهر، ذكرنا وجه التوفيق بينهما في كتاب **المبدأ والمعاد**[8].

---

(١) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ٢٦٧.

(٢) ينظر: التويسركاني، **لئالئ الأخبار**، ج ٥، ص ٢٠.

(٣) «جبل أروند، وهو جبل نزه خضر نضر، مطل على همذان، حكى بعض أهل همذان، قال: دخلت على جعفر بن محمد الصادق عَلَيْهِالسَّلَامُ، فقال: من أين أنت. قلت: من همذان، قال: أتعرف جبلها راوند، قلت: جعلت فداك جبلها أروند، قال: نعم، إن فيها عينًا من عيون الجنة»، زكريا بن محمد القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد**، ص ٣٣٩.

(٤) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٥٧، ص ١٢٢.

(٥) ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ٣، ص ٢٤٧.

(٦) «وادي برهوت، بحضرموت، فيه بئر ماؤها أسود منتن، يأوي إليه أرواح الكفار»، زكريا بن محمد القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد**، ص ٣٥. و«برهوت واد في حضرموت (اليمن الجنوبي) فيه بئر يتصاعد منها لهيب الإسفلت»، **المنجد في اللغة والأعلام**، ص ١٢٩.

(٧) ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ٣، ص ٢٤٧.

(٨) س (أ). ينظر: الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ص ٥٧٦.



والعجب من عاقل يشك في النشأة الآخرة والجنة والنار المحسوستين، ولا يشك فيما يراه في المنام، وأيضًا الدنيا والآخرة[١] داخلتان تحت مقولة المضاف[٢]، لأن أحدهما مأخوذ من الدنو[٣] والثانية من التأخر، وهما حالتان للإنسان، أدناهما الدنيا والأخرى الآخرة، والمتضايفان يعرفان[٤] معًا، فمن لم يعرف الآخرة ولم يصدق بوجودها، فبالحقيقة ما عرف الدنيا أيضًا، كما قال تعالى ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[٥].

وكذلك إني لأعجب من أكثر الفلاسفة، وأتباع[٦] أرسطاطليس، كأبي علي ومن يحذو حذوه، حيث أنكروا غاية الإنكار أن للنفس كينونةً أخرى قبل البدن[٧]، مع اعترافهم بأن لها كينونةً[٨] وبقاءً بعد البدن، ومن هذا القبيل من يشك في حشر هذه الأجساد وعودها

---

(١) س (أ).
(٢) الأخساف (أ).
(٣) س (أ).
(٤) س (أ).
(٥) الواقعة/ ٦٢.
(٦) من أتباع (د).
(٧) إن تصور وجود النفس قبل البدن يكون على نحوين، الأول: إنها موجودة بوجودها الخاص والمتعين، والثاني: إنها موجودة بوجود سببها فحسب. ولا يوجد تعارض بين إنكار قدمها بالنحو الأول والاعتقاد به بالنحو الثاني، وهذا هو مذهب المصنف، كما تقدم في القاعدة الثانية والثامنة من أول إشراقات المشرق الثاني، وكما هو ظاهر فإن أرسطو وابن سينا إنما ينفون كينونة النفس قبل البدن حسب النحو الأول.
(٨) العبارة س (د).



إلى الآخرة ويقول[1] أين تذهب هذه الأجسام بعد خراب الدنيا، ولا يشك في حدوثها ولا يقول من أين جاءت هذه الأجسام.

فاعلم يا حبيبي إنا جئنا إلى هذا العالم من جنة[2] اللّه التي هي حظيرة[3] القدس، التي قُدِّس بها المقدسون، ومنها إلى دار الحيوان وجنة الأبدان، ومنها إلى هذا العالم، دار العمل بغير جزاء، ونذهب من هذا العالم إلى دار الجزاء من غير عمل، فمن سلمت هنا[4] فطرته وحسنت أعماله، فإلى جنة اللّه ﴿إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[5] الكاملين في العالم، أو إلى جنة الحيوان ﴿إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾[6]، ويبقى من ساء[7] عمله واسودَّ قلبه تحت نار غضب اللّه في جهنم خالدًا ﴿فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[8].

قال بعض أهل الكشف[9]: اعلم عصمنا اللّه وإياك أن النار من أعظم المخلوقات، وهي سجن اللّه في الآخرة، سميت جهنم لبعد قعرها، يقال بئر جهنام إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي

---

(١) س (أ).
(٢) س (أ).
(٣) خطيئة (أ).
(٤) س (أ).
(٥) الواقعة/ ٨٨.
(٦) الواقعة/ ٩٠.
(٧) شاء (أ).
(٨) هود/ ١٠٧.
(٩) وهو محيي الدين بن عربي.



على الحرور والزمهرير، ففيها الحر على أقصى درجاته والبرد على أقصى درجاته، وبين أعلاها وأسفلها مسافة خمس وسبعين مائة[1] من السنين، وهي دار حرورها هواء محرق، لا جمر فيها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة، والجن لهبها، كما قال تعالى ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[2]، وقوله ﴿فَكُبْكِبُواْ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ * وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾[3].

ومن أعجب[4] ما روي عن النبي أنه كان قاعدًا مع أصحابه في المسجد، فسمعوا هدةً عظيمةً فارتاعوا، فقال صلى اللّه عليه وآله: أتعرفون ما هذه الهدة، قالوا: اللّه ورسوله أعلم، قال: حجرًا ألقي من أعلى جهنم منذ سبعين سنة، الآن وصل إلى قعرها، وسقوطه فيها هذه الهدة، فما فرغ من كلامه إلا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، وكان عمره سبعين سنة، فقال رسول اللّه اللّه أكبر، فعلمت الصحابة أن هذا الحجر هو ذاك وأنه منذ خلقه اللّه يهوي في جهنم، فلما مات حصل في قعرها[5]، فقال تعالى ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[6]، فانظر ما أعجب كلام اللّه، وما أحسن تعريق النبي لأصحابه[7].

---

(١) س (د).
(٢) البقرة/ ٢٤.
(٣) الشعراء/ ٩٤ - ٩٥.
(٤) لا زال الكلام لابن عربي.
(٥) الأحسائي، **عوالي اللئالي**، ج ١، ص ٢٨٠.
(٦) النساء/ ١٤٥.
(٧) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٧٢.



قاعدة: في أن أي حقيقة إلهية أظهرت الجنة والنار، والإشارة إلى أبوابهما

اعلم أن لكل معنًى من المعاني الذاتية حقيقةً أصليةً، ومثالًا ومظهرًا[١]، فالإنسان مثلًا له حقيقة كلية، وهو الإنسان العقلي مظهر اسم اللّه وكلمته والروح المنسوبة إليه في قوله[٢] ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[٣]، وقوله ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[٤]، ولها أمثلة جزئية وأفراد شخصية، كزيد وعمرو، ولها أيضًا مظاهر، كالمشاعر والألواح الذهنية.

فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم، مظهر للاسم[٥] الرحمن، لقوله تعالى ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[٦]، ولها مثال كلي هو العرش الأعظم، ومستوى الرحمن وصورته، كما ورد: أرض الجنة الكرسي، وسقفها عرش الرحمن؛ وأمثلة جزئية كقلوب أهل الإيمان، كما ورد: قلب المؤمن عرش اللّه، قلب المؤمن بيت اللّه[٧]؛ ولها مشاهد ومظاهر كلية وجزئية، هي طبقات الجنة وأبوابها.

وكذلك النار لها حقيقة كلية، هي البعد من رحمة اللّه،

(١) ظهرًا (ب).
(٢) س (أ، ب).
(٣) النساء/ ١٧١.
(٤) الحجر/ ٢٩.
(٥) اسم (د).
(٦) مريم/ ٨٥.
(٧) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٥٥، ص ٣٩.



صورة غضبه، ومظهر اسم[1] الجبار والمنتقم، ولها مثال كلي هي نار جهنم، ولها مظاهر كلية وجزئية، هي طبقات جهنم وأبوابها، وطبقاتها سبعة تحت الكرسي، وفيه أصول السدرة، ومنها ينبت شجرة الزقوم، طعام الأثيم ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ﴾[2]، وهناك تنتهي أعمال الفجار والمنافقين، وهي محيطة بالكافرين، وكذا سرادقها، ولها أمثلة جزئية هي هوية النفوس، بل النفوس الهاوية المظلمة، والصدور الضيقة الحرجة.

وأبوابها سبعة، لقوله تعالى[3] ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَٰبٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[4]، وهي عين أبواب الجنة لأهلها، فإنها على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع[5] انسد به موضع آخر، فعين غلق هذه الأبواب على الجنة عين فتحها إلى النار، إلا باب القلب، فإنه أبدًا مطبوع على أهل النار ﴿لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[6]، لأن صراط الله، كما مر، أدق من الشعر، فيحتاج من يسلكه إلى[7] كمال الدقة واللطافة، فأنى يتيسر سلوكه للحمقى[8] الجاهلين، سيما مع العناد والاستكبار، فأبواب

---

(١) الاسم (د).
(٢) الصافات/ ٦٥.
(٣) س (أ).
(٤) الحجر/ ٤٤.
(٥) موضعه (د).
(٦) الأعراف/ ٤٠.
(٧) س (د).
(٨) الحمقاء (أ)، للحماقى (د).



الجحيم[1] سبعة، وأبواب الجنة ثمانية.

قاعدة: في الإشارة إلى عدد الزبانية

قال تعالى ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾[2].

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر النورية أن هذا القالب البشري، بحسب مشاعره وأبوابه وروازنه، يشبه الجحيم وأبوابها، وانكشف بالبصيرة أنه جلس على أبواب هذا البيت، الذي هو مثال الجحيم، تسعة عشر نوعًا من الزبانية، وهي الحواس الخمس الظاهرة، والخمس الباطنة، وقوتا الشهوة والغضب، والقوى السبع النباتية، وكل منها يجر القلب عن أوج عالم القدس[3]، إلى حضيض عالم السفل[4].

وأما الكلام في أصولها وسوابقها، فاعلم أن مدبرات الأمور في برازخ عالم الظلمات، وهي المشار إليها بقوله ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبْقًا * فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[5]، فهي في باطن العالم الكبير الجسماني الأرواح

---

(١) جهنم (د).

(٢) المدثر/ ٣٠ - ٣١.

(٣) عن روح القدس (أ).

(٤) المتصل (أ).

(٥) النازعات/ ٤ - ٥.



الملكوتية[١] للكواكب السبعة، والبروج[٢] الاثنا عشرية، فالمجموع تسعة عشر سرًا وجهارًا، غيبًا وشهادةً.

وكذا في العالم الصغير الإنساني، هي رؤساء القوى المباشرة لتدبير البرازخ السفلية، وهي التسعة عشر المذكورة، سبع منها مبادي الأفعال النباتية، وإثنا عشر منها مبادي الأفعال الحيوانية، فالإنسان ما دام كونه[٣] محبوسًا بهذه المحابس الداخلة والخارجة، مسجونًا بسجن الطبيعة، مأسورًا في أيدي هذه الأفعال[٤] الكلية والجزئية، لا يمكنه الصعود إلى عالم الجنان ومنبع الرضوان ودار الحيوان، فإذا لم يتخلص عن تأثيرها وتقييدها، كانت حاله كما أفصح عنه قوله تعالى ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾[٥] الآيات.

فإذا انتقل من هذا البدن بالموت، ينتقل من السجن إلى السجين، فيؤديه المالك[٦] إلى أيدي هذه الزبانية التي هي من آثار تلك المدبرات، فيعذب بها في الآخرة كما يعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر، لكثافة الحجب وغلظتها، فإذا انكشف الغطاء أو رق الحجاب، يرى شخصه معذبًا بأيدي سدنة الجحيم، وزبانية نار الحميم، يجرونه[٧] إلى جهنم بسلاسلهم وأغلالهم.

---

(١) المكتوبة (أ).
(٢) البرزخ (أ).
(٣) س (أ).
(٤) العمال (أ، ب).
(٥) الحاقة/ ٣٠ - ٣١.
(٦) الملك (أ).
(٧) العبارة س (أ).



قاعدة: في الأعراف وأهله

قال تعالى ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[1].

قيل: هو سور بين الجنة والنار، باطنه فيه الرحمة، وهو ما يلي منه الجنة، وظاهره من قبله العذاب، وهو ما يلي منه النار، يكون عليه من تساوت كفتا ميزان حسناته وسيئاته، فهم ينظرون بعين إلى النار، وبعين أخرى إلى الجنة، وما لهم رجحان بما يدخلهم الله في إحدى الدارين، هذا ما قيل[2].

وعندي أن الأعراف غير السور الواقع بين الجنة والنار، والذي ذكروه[3] إنما يصح ويليق في تفسير قوله تعالى ﴿فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[4]، وأما الأعراف، فأصله مأخوذ إما[5] من العرفان، كما قال ﴿يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾[6]، وإما من عرف الفرس، وهو شعر عنقه، وهو الموضع المرتفع منه، والعرفة أيضًا الرمل المرتفع، كنايةً عن ارتفاع مكانهم، وعلو ذاتهم.

وأهل الأعراف هم الكاملون في العلم والمعرفة، الذين يعرفون كل طائفة من الناس بسيماهم، ويرون بنور بصيرتهم الباطنة أهل

---

(١) الأعراف/ ٤٦.

(٢) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٣٩٤.

(٣) ذكره (أ).

(٤) الحديد/ ١٣.

(٥) س (أ).

(٦) الأعراف/ ٤٦.



الجنة وأهل النار، وأحوالهما في الآخرة، كما قال النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور اللّه[1]. لكنهم بعدُ في هذا العالم، من حيث أبدانهم، كما قيل: أبدانهم في العالم الأسفل، وقلوبهم معلقة كالقناديل بالملأ الأعلى. فهم بالأجساد أرضيون، وبالقلوب سماويون، أشباحهم فرشية، وأرواحهم عرشية، ولم يموتوا بالموت الطبيعي حتى يدخلوا الجنة بدنًا، كما دخلوها روحًا، كما قال تعالى ﴿لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾[2] رجاءً لرحمة اللّه.

وإذا خرجوا عن الدنيا، كان طمعهم عين الوصول، وقوتهم عين الفعلية والحصول، وأما قبل ذلك فحالهم كمال برزخي، بين أحوال أهل الجنة وأهل النار، لأن قلوبهم منعمة في نعيم الجنان من الإيمان والعرفان، وأبدانهم معذبة بعذاب الدنيا وموذياتها، فهم كما قال تعالى ﴿وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَٰرُهُمْ تِلْقَآءَ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ قَالُواْ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3].

والذي[4] يدل على صحة ما ذكرناه أمور:

الأول: ما ورد عن أئمتنا المعصومين عَلَيْهِمُالسَّلَامُ أنهم قالوا: نحن الأعراف[5].

والثاني: أن الآية تدل على غاية مدحهم، والمتوسطون في الرتبة الذين لا رجحان لواحدة من كفتي موازينهم، الواقفون في

---

(١) ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٢١٨.
(٢) الأعراف/ ٤٦.
(٣) الأعراف/ ٤٧.
(٤) إلى نهاية القاعدة س (أ).
(٥) ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ١، ص ٤٩٧.



السد الحاجز بين الدارين، الجنة والنار، ليسوا من المدح في هذا المحل، ومن المعرفة على هذه الدرجة، بأن يعرفوا كلًا من الطائفتين بسيماهم، ومعرفة النفوس أمر عظيم.

والثالث: إن موضع الدعاء والمناجات لطلب الحاجات إنما هي الدنيا قبل الموت، وأما الآخرة وما بعد الموت، ففيه ميعاد الوصول والوجدان، أو حصول اليأس والحرمان.

قاعدة: في معنى طوبى

وهي مثال شجرة العلم، كثيرة الفروع والشعب، شريفة النتائج والأثمار من المعارف الإلهية، التي أكثرها مما لا يستقل باكتسابه العقول البشرية، بل[1] يحتاج في تحصيلها وتناولها أن يقتبس أنوارها من مشكاة خاتم النبوة، بوساطة[2] أول أوصيائه، وأفضل أوليائه، وأشرف أبواب مدينة علمه، فإن أبواب[3] العلوم الإلهية والمعارف الربانية إنما انتشرت في قلوب المستعدين القابلين للهداية، من بذر الولاية وشجرة الهداية.

ومما ورد في هذا المعنى، ما رواه أعظم المحدثين روايةً وضبطًا، وأوثقهم درايةً وحفظًا، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي، بسنده المتصل عن أبي بصير[4]،

---

(١) فلا (أ).

(٢) بواسطة (أ).

(٣) أنوار (ب).

(٤) س (د). وهو ليث بن البختري المرادي، أبو محمد، وقيل أبو بصير الأصغر، =



قال: قال أبو عبد الله جعفر الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ: طوبى شجرة في الجنة[1] أصلها في دار علي بن أبي طالب وليس من مؤمن إلا وفي داره غصن من أغصانها[2].

وذلك لأن نفسه[3] الشريفة معدن الفضائل والعلوم، وكان قلبه المنور مفتاح أبواب خزائن المعرفة الموروثة من الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، سيما خاتمهم وأعلمهم، عليه وآله أكمل[4] التسليمات وأزكاها، كما أفصح قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أنا مدينة العلم وعلي بابها[5].

وإنما نسب موضع طوبى إلى داره الأخروية من بيت قلبه المعنوي، دون دار محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لأن تفاصيل العلوم الحقيقية التي جاء بمجامعها[6] الرسول والكتاب مستفادة من بيانه وتعليمه، وهو كما أشار إليه تعالى بقوله ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَـٰبِ﴾[7]، وبقوله ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[8]، وبقوله ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[9]، وبقوله ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ

= من أصحاب الإمام محمد الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ والإمام جعفر الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، ينظر: النجاشي، **الفهرست**، ص ٤٠٦.

(١) س (د).

(٢) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ١١٢.

(٣) أي نفس أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، سلام الله عليه.

(٤) أفضل (أ).

(٥) ينظر: الهيثمي، **مجمع الزوائد**، ج ٩، ص ١١٤.

(٦) بها معها (أ)، معها (د).

(٧) الرعد/ ٤٣.

(٨) الزخرف/ ٤.

(٩) النحل/ ٤٣.



هَادٍ﴾[1]، ولذلك ورد أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قال لما نزلت هذه الآية: يا علي أنا المنذر وأنت الهادي[2].

فقد تبين بنور العقل والنقل أن مثال شجرة طوبى، أعني أصل العلوم والمعارف، في دار علي عَلَيْهِ السَّلَامُ وأولاده المطهرين الذين هم ذرية بعضها من بعض، لأن كلًا منهم يحذو حذو أبيهم المقدس، وجدهم المنور المطهر[3]، صلوات الله عليهم أجمعين[4]، وفروعها في دور صدور[5] شيعتهم، وبيوت قلوب مواليهم، إذ يتفرع ويتشعب من علم النبي والوصي[6] علوم عقلية وفروع فقهية في قلوب العلماء والمجتهدين من أتباعهم ومقلديهم إلى يوم القيامة.

ونسبة سيد الأولياء عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى علماء هذه الأمة في الأبوة المعنوية كنسبة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى أفراد البشر في الأبوة الصورية[7].

---

(١) الرعد/ ٧.

(٢) ينظر: عماد الدين الطبري، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، ص ٣٧٧.

(٣) س (د).

(٤) س (د).

(٥) دور (أ).

(٦) عَلَيْهِمَا السَّلَامُ (ب).

(٧) قال ابن الفارض (ت ٦٣٢ هـ):

وإني وإن كنت ابن آدم صورةً ... فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

ينظر: ابن الفارض، **الديوان**، ص ٧٣. وقال عبد الباقي العمري (ت١٢٧٩هـ) في مدح أمير المؤمنين سلام الله عليه:

إن لله في معانيك سرًا ... أكثر العالمين ما عرفوه

أنت ثاني الآباء في منتهى الـ ... ـدور وآباؤه تعد بنوه

خلق الله آدم من تراب ... فهو ابن له وأنت أبوه =



ولهذا قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة[1]. وهكذا نسبة شجرة طوبى لجميع[2] أشجار الجنة.

قال العارف المحقق في **الفتوحات المكية**[3]: اعلم أن نسبة شجرة طوبى لجميع أشجار الجنة كآدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لما ظهر عنه من البنين[4]، فإن[5] اللّه لما غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه، كما شرف آدم باليدين ونفخ فيه فأورثه نفخُ الروح فيه علمَ الأسماء، لكونه مخلوقًا باليدين، ولما تولى الحق غرس شجرة طوبى ونفخ فيها زيّنها[6] بثمرة الحلي والحلل الذين فيهما زينة للابسهما، ونحن أرضها، كما جعل ما على الأرض زينةً لها[7]. انتهى.

فقد ظهر من كلامه أن شجرة طوبى يراد بها أصول المعارف والأخلاق، ليكون زينةً للنفوس القابلة، بمنزلة ما على الأرض زينةً لها.

= ينظر: عبد الباقي العمري، **ديوان الباقيات الصالحات**، ص ٤٦.

(١) ينظر: الصدوق، **معاني الأخبار**، ص ١١٨.

(٢) بجميع (د).

(٣) س (أ).

(٤) الأثمار (د).

(٥) فإنه (أ).

(٦) زينتها (د).

(٧) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٤٢٣.



قاعدة: في خلود[1] أهل النار فيها

هذه مسألة عويصة، وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الكشف، وكذا بين أهل الكشف[2]؛ هل يسرمد العذاب عليهم إلى لا نهاية له، أو يكون لهم راحة ونعيم بدار الشقاء عند انتهاء مدة العذاب إلى أجل مسمى، مع اتفاق الكل[3] على عدم خروج الكفار من النار، وأنهم ماكثون فيها إلى ما لا نهاية له، فإن لكل من الدارين عمارًا، ولكل منهما ملاؤها[4].

والأصول الحكمية دالة على أن القوى الجسمانية متناهية، وعلى أن القسر لا يدوم على طبيعة واحدة، وعلى أن لكل موجود غاية ينتهي إليها، وعلى أن مآل الكل إلى الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء.

وعندنا[5] أيضًا أصول دالة على أن الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها، كما أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها، وإن كان الدوام في كل منهما بمعنى آخر.

وأنت تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جاسية[6] غليظة، وقلوب قاسية شديدة القسوة، فلو كان الناس كلهم على

---

(١) دخول (أ).

(٢) س (د).

(٣) مع الاتفاق (د).

(٤) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٥) إلى نهاية القاعد س (أ).

(٦) الجاسية، أي الخشنة والغليظة، ينظر: **المعجم الوسيط**، ص ١٢٢.



طبقة واحدة وطبيعة سليمة وقلوب خاشية مطيعة لاختل النظام بعدم القائمين[1] بعمارة هذه الدار، من النفوس الشديدة الغلاظ، كالفراعنة والدجاجلة، والنفوس المكارة الشيطانية، وفي الحديث: إني جعلت معصية آدم[2] سببًا لعمارة هذا العالم[3]. وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[4] الآية، وقال ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[5].

فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة والمصلحة، لإهمال سائر الطبقات الممكنة في مكمن الإمكان، من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل، والعناية تأباه، فإذا كان وجود كل طائفة من مقتضى قضاء الله وقدره، وعنايته ورحمته، وتكون لها غايات طبيعية، ومواطن ذاتية، والغايات الذاتية للأشياء مناسبة لها، ملائمة لذواتها، يقع الوصول إليها آخر الأمر، وإن عاق عنها عائق زمانًا مديدًا أو قصيرًا، كما قال ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[6].

والله يتجلى بجميع الأسماء، في جميع المنازل والمقامات، فهو الرحمن الرحيم الرؤوف، وهو العزيز الجبار القهار[7] المنتقم،

---

(١) لعدم العاملين (د).

(٢) ابن آدم (د).

(٣) ينظر: ابن عربي، **تفسير القران الكريم**، ج ٢، ص ١٤٠.

(٤) الأعراف/ ١٧٩.

(٥) السجدة/ ١٣.

(٦) سبأ/ ٥٤.

(٧) س (د).



وفي الحديث أيضًا: لولا أنتم تذنبون لذهب اللّه بكم وجاء بقوم يذنبون[1].

قال بعض المكاشفين: يُدخل اللّه أهل الدارين فيهما، السعداء بفضل اللّه، وأهل النار بعدله، وينزلون فيهما بالأعمال، ويخلدون فيهما بالنيات[2]، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازيًا لمدة العمر في الشرك في الدنيا فإذا فرغ الأمد جُعِل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها، بحيث لو دخلوا الجنة تألموا، لعدم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه، فهم يتلذذون[3] بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لذع العقارب والحيات، كما يلتذ أهل الجنة فيها من الظلال والنور، ولثم الحسان من الحور، لأن طباعهم يقتضي ذلك، ألا ترى الجعل[4] على طبيعة يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن، والمحرور من الإنسان يتأذى بريح المسك، فاللذات تابعة للملائم، والآلام لعدمه[5].

وصاحب **الفتوحات المكية** أمعن في هذا الباب وبالغ فيه في ذلك الكتاب[6]، وقال في **الفصوص**: وأما أهل النار فمآلهم إلى

---

(١) ينظر: الكليني، **الكافي**، ج ٢، ص ٤٢٤.

(٢) بالبدن (د).

(٣) يلتذون (د).

(٤) «الجعل.. وهو دويبة معروفة تسمى الزعقوق... وهو أكبر من الخنفساء، شديد السواد، في بطنه لون حمرة.. ومن عجيب أمره أنه يموت من ريح الورد وريح الطيب، فإذا أعيد إلى الروث عاش»، كمال الدين الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، ج ١، ص ٢٤٥.

(٥) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٦) ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ٢١٩، ٧٨٦، ج ٢، ص ٤٠١، =



النعيم، إذ لا بد لصورة النار، بعد انتهاء مدة العذاب، أن تكون بردًا وسلامًا على من فيها[1].

وأما أنا[2] فالذي لاح لي بما أنا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية أن دار الجحيم ليست[3] بدار نعيم، وإنما هي موضع الآلام والمحن[4]، وفيها العذاب الدائم، لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع، والجلود فيها متبدلة، وليست هناك موضع راحة واطمئنان، لأن منزلتها من ذلك العالم، منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم.

قاعدة: في كيفية تجسم الأعمال وتصور النيات يوم القيامة، والإشارة إلى مادة صورها

اعلم أن لكل صورة خارجية ظهورًا خاصًا في موطن النفس[5]، ولكل صورة نفسانية وملكة راسخة وجودًا في الخارج، ألا ترى أن صورة الجسم الرطب إذا أثرت في مادة جسمانية قابلة للرطوبة قبلتها[6]،

= ج ٣، ص ٢٧٠.

(١) ينظر: ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٦٩.

(٢) المصنف هنا فقط يعدل عما قرره في سائر كتبه [ينظر مثلاً: **الأسفار**، ج ٩، ص ٣٠٦]، وعما قدمه في هذه القاعدة من مقدمات تنص على خلود الكافرين في النار دون العذاب، كما هو رأي ابن عربي.

(٣) ليس (د).

(٤) موضع آلام ومحن (ب).

(٥) س (ب).

(٦) قبلها (أ، د).



فصارت رطبًا مثله، سهل[1] القبول للأشكال، وإذا أثرت في مادة أخرى، كمادة القوة الحسية والخيالية، وانفعلت عن الرطوبة، لم تقبل هذا الأثر، ولم يصر رطبًا مثله، مع أنها قبلت ماهية الرطوبة، لكن بصورة أخرى[2]، ومثالًا آخر.

وكذا قبلت القوة العاقلة الإنسانية منها صورة أخرى، ونحوًا آخر من الوجود والظهور، مع أن الماهية واحدة، وهي ماهية الرطوبة والرطب، فللماهية الواحدة[3] صورًا ثلاثة في مواطن ثلاثة، لكل منها وجود خاص، وظهور معين.

فانظر في حكم تفاوت هذه النشآت الثلاث في ماهية واحدة، وقس عليه تفاوت النشآت في أنحاء الظهورات، والوجودات، في كل معنى[4] وماهية عينية، فلا تتعجب من كون الغضب، وهو كيفية نفسانية، إذا وجدت[5] في الخارج صار نارًا محرقة، وإن العلم، وهو كيفية نفسانية، إذا وجد في الخارج صار عينًا تسمى سلسبيلا، وإن المأكول[6] من مال اليتيم ظلمًا، ينقلب في موطن الآخرة في بطون آكليه نارًا يصلونها يوم الدين؛ ولا أيضًا من صيرورة حب الدنيا، وهي شهواتها، وهي أعراض نفسانية هاهنا، حيات وعقارب تلسع وتلذع لصاحبها يوم القيامة.

---

(١) سهلة (د).

(٢) العبارة س (أ).

(٣) فلماهية واجدة (أ).

(٤) معين (د).

(٥) وجد (د).

(٦) الموكول (أ).



وهذا القدر كاف للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع وأوعد عليه، وكل[1] من له قوة تحدُّس[2] في العلم يجب عليه أن يتأمل في الصفات النفسانية وكيفية[3] منشئيتها للآثار والأفعال الخارجة، ويجعل ذلك ذريعةً لمعرفة استيجاب بعض الأخلاق والملكات[4] لآثار مخصوصة في القيامة.

مثال ذلك أن شدة الغضب في رجل تورث[5] ثوران دمه واحمرار وجهه وانتفاخ بشرته، والغضب حالة نفسانية موجودة في عالم باطنه، وهذه الآثار من صفات الأجسام المادية، وقد صارت نتائج لها[6] في هذه النشأة.

فلا عجب من أن يلزمه في نشأة أخرى أن ينقلب نارًا محضةً محرقةً للقلب، مقطعةً للأمعاء، موقدةً ﴿تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾[7]، كما[8] يلزمه هاهنا إذا اشتد تسخُّن[9] البدن وضربان العروق والأوداج[10] واضطراب الأعضاء[11] واحتراق المواد والأخلاط، وربما

---

(١) ولكل (أ).
(٢) الحدس (د).
(٣) س (د).
(٤) والمكافات (أ).
(٥) توجب (د).
(٦) س (أ).
(٧) الهمزة/ ٧.
(٨) س (أ).
(٩) تستحق (أ).
(١٠) وضربان العود في الأرواح (أ).
(١١) س (أ).



يؤدي إلى المرض الشديد، بل إلى الهلاك من الغيظ.

فهكذا جميع الصور المجسمة الموجودة في عالم الآخرة، حاصلة من ملكات النفوس وأخلاقها الحسنة والقبيحة، واعتقاداتها ونياتها الصحيحة والفاسدة، الراسخة فيها، من تكرر الأعمال والأفعال في الدنيا، فصارت الأعمال مبادي للأخلاق[١] في الدنيا، فيصير النفوس بهيئاتها مبادي للأجساد في الآخرة.

وأما مادة[٢] تكوُّن الأجساد وتجسُّم الأعمال وتصوُّر النيات في الآخرة، فليست إلا النفس الإنسانية، وكما أن[٣] الهيولى هنا مادة تكوُّن الأجسام والصور المقدارية، وهي لا مقدار لها في ذاتها، فكذلك النفس الآدمية، مادة تكوُّن الموجودات المقدرة المصورة الأخروية، وهي في ذاتها أمر روحاني لا مقدار لها.

والفرق بين النفس والهيولى، بأمور[٤]:

منها: أن الهيولى وجودها بالقوة من كل وجه، لا تحصُّل لها في ذاتها إلا[٥] بالصور الجسمانية، بخلاف النفس، فإنها كانت[٦] في ذاتها موجودةً بالفعل وجودًا جوهريًا حساسًا، وكانت أولًا

---

(١) الاختلاف (أ).
(٢) س (د).
(٣) وكانت (د).
(٤) ينظر: القاعدة الثالثة من أول إشراقات المشرق الثاني.
(٥) س (أ).
(٦) س (د).



صورةً لهذا البدن العنصري، فصارت مادةً أخروية لصور أخروية[1]، يتحد بها ضربًا من الاتحاد، فهي صورة الماديات الدنيوية، ومادة الصوريات الأخروية المنفوخة فيها بإذن الله ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾[2]، لاختلاف أنواعها في الآخرة كما مر.

ومنها: أن النفس مادة روحانية لطيفة، لا يقبل إلا صورًا لطيفة غيبيةً، لا تدرك بهذه الحواس، بل بحواس الآخرة، والهيولى مادة كثيفة إنما يقبل الصور الكثيفة المقيدة بالجهات والأوضاع المشوبة[3] بالقوى والأعدام.

ومنها: أن قبول الهيولى للصور والأكوان على سبيل الانفعال والاستحالة، والتغير والحركة، وقبول النفس لصورها الراسخة فيها على سبيل الحفظ والاستيجاب، ولا منافاة بين قبولها وفعلها، فهي بجهةٍ واحدةٍ فاعلةٌ وقابلةٌ للصور والأمثال معًا، كذلك علوم المبادي وصفاتها[4]،

---

(١) العبارة س (د).

(٢) النبأ/ ٨١.

(٣) المشوبات (أ).

(٤) من الممتنع أن يكون الشيء الواحد فاعلًا وقابلًا لأمر واحد، ويصح فيما لو كان القبول اتصافيًا لا استكماليًا، أي إن القبول الذي لا يجامع الفاعلية هو الكمال دون الوصف، لأن القبول الاتصافي يكون للوازم الذات نظير الزوجية بالنسبة للأربعة، فلكونها من لوازمها، فإن الأربعة فاعلة لها وقابلة أيضًا، قال الفارابي: «القابل يعتبر فيه وجهان، أحدهما أن يكون يقبل شيئًا من خارج يكون ثمة انفعال.. وقابل من ذاته لا من خارج، فلا يكون ثمة انفعال»، **التعليقات**، ص ٥٥. والقابل من ذاته، يعني به لوازم الذات، والمصنف يريد أن يقول إن قبول النفس لهذه الصور هو قبول اتصافي، لأن الصور من لوازم =



حيث إنها[١] بجهة واحدة حصلت فيها.

ومنها: أن القبول هناك ليس بمعنى القوة[٢] الاستعدادية والإمكان.

ومنها: أن هذه الصور كمالات لموادها وموضوعاتها، وليست الصور الناشئة من النفس كمالات لها، إذ ليس كمالها في حصول تلك الصور لها، وإنما كمالها في أن تكون بحيث تفعل تلك الصور، وتجعلها مدرَكةً لها، وبين الاعتبارين[٣] فرق ثابت، وقد بُيِّن في موضعه[٤] أن جهتي القبول والفعل واحدة في لوازم الذات[٥].

قاعدة: في أن باقي الحيوانات هل لها حشرٌ أم لا؟

قد أشرنا إلى أن لكل جوهر طبيعي حركةً ذاتيةً، وخلقًا وبعثًا، وبدايةً وعـودًا[٦]، والفلاسفة أثبتوا للطبائع غايات ذاتية، كما أثبتوا لها مبادي ذاتية، وعود كل شيء إلى ما بدأ منه، فعود الأجسام إلى

= النفس، لا من كمالاتها.

(١) بحيثياتها (د).

(٢) س (أ).

(٣) أي بين أن يكون قبولها للصور التي فعلتها قبولًا كماليًا، وبين أن لا يكون كذلك، والفرق هو امتناع الأول وإمكان الثاني، كما تقدم.

(٤) ينظر: الفارابي، **التعليقات**، ص ٥٥، أيضًا: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٢، ص ١٤٦.

(٥) الماهيات (د).

(٦) ينظر: الشيرازي، **الأسفار**، ج ٩، ص ١٧٢.



القوى، وعود القوى إلى النفوس[١]، وعودها[٢] إلى الأرواح، وعود الكل إليه، كما قال تعالى ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾[٣]، وقوله ﴿كُلٌّ إِلَيۡنَا رَٰجِعُونَ﴾[٤]، فمن علم من أين مجيؤه، علم إلى أين ذهابه.

لكن الكلام إنما هو[٥] في بعث الشخص الجزئي مع بقاء تعيُّنه[٦] وتشخُّصه الجامع للنشأتين، وهذا في الإنسان أمرٌ محقق لتجرد نفسه المتعلقة تارةً بهذا البدن المادي الدنيوي، وتارةً بذلك البدن الصوري الأخروي، وأما غيره من الحيوانات، ففي بقاء نفوسها وعودها إلى الآخرة خلاف بين الحكماء[٧]، والروايات فيه أيضًا متخالفة، والآيات متشابهة[٨] غير محكمة، لاحتمال[٩] أن يكون المراد من مثل قوله تعالى ﴿وَإِذَا ٱلۡوُحُوشُ حُشِرَتۡ﴾[١٠] حشر طائفة من أفراد البشر، نفوسهم من جنس أرواح الوحوش، فحشروا وحوشًا لا أناسًا.

والذي يثبت من طريق البرهان الحدسي هو القول بالتفصيل، فكل حيوان يكون له نفس متخيلة متذكرة فوق النفس الحساسة،

---

(١) النفس (أ).
(٢) وعود النفس (أ).
(٣) الشورى/ ٥٣.
(٤) الأنبياء/ ٩٣.
(٥) س (د).
(٦) أي إن الحشر تارةً يكون شخصيًّا، وأخرى يكون نوعيًّا، والأول للمجردات، والثاني لغيرها.
(٧) ينظر: الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، ج ١، ص ١٩٧.
(٨) والآيات أيضًا فيه متناهية (د).
(٩) س (أ).
(١٠) التكوير/ ٥.



فهو باق بعد الموت، محشور إلى بعض البرازخ، غير معطل عن مجازاة، لأن العناية تأبى عن إهمال ما هو بصدد الاستكمال.

وأما حشر النفوس[1] الحساسة، لا المتخيلة المتذكرة، فكحشر القوى النفسانية إلى مبدئها ورب نوعها، كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب **معرفة الربوبية**، وكذلك النفوس النباتية إذا قطعت الأشجار أو يبست، كما ذكره بعض العرفاء[2].

وحشر المقلدين والأتباع إلى منازل الأئمة والمجتهدين يشبه حشر القوى النفسانية إلى الناطقة، كما في قوله تعالى[3] ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[4]، وكمثل[5] قوله ﴿وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۖ كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[6].

---

(١) س (أ).

(٢) المصنف هنا يقرر كبرى المسألة، وهي أن الحشر الشخصي للمجردات فحسب، لكن هل للحيوانات نفوس مجردة أم لا؟ وهنا رأيان: الأول: أن لها نفوسًا مجردةً ناطقة، وهذا رأي العرفاء، إذ يرون أن لكل شيء نفسًا مجردةً ناطقة، من الجماد إلى الإنسان، مرورًا بالنبات والحيوان [ينظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ١٩٩؛ أيضًا: القيصري، **شرح فصوص الحكم**، ج ١، ص ١٠٢]، وهذا ما رفضه المصنف وخالف فيه العرفاء، فالنفس المجردة الناطقة للإنسان فحسب [ينظر: الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، ص ٦٥٦]، وهذا هو الرأي الثاني. لذلك فقد صرح المصنف بأن معاد هذه الحيوانات نوعي لا عددي [ينظر: **الأسفار**، ج ٩، ص ٧١].

(٣) كما قال عز من قائل (د).

(٤) النمل/ ١٧.

(٥) ومثل (د).

(٦) ص/ ١٩.



ختم ووصية



يقول هـذا[١] العبد الذليل، إني أستعيذ بـالله ربي الجليل، في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي، من كل ما يقدح في صحة متابعة الشريعة، التي أتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله أجزل[٢] صلوات المصلين، أو يشعر بوهنٍ في العزيمة أو الدين، أو ضعفٍ في التمسك بحبل المتين[٣]، لأني أعلم يقينًا أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقه إلا بتوسط من له الاسم[٤] الأعظم، وهو الإنسان الكامل[٥]

---

(١) س (أ).

(٢) أفضل (د).

(٣) الدين (أ).

(٤) س (أ).

(٥) الإنسان الكامل هو المظهر الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية، ولكونه مظهر الحق، لا بد من كمال قابليته [ينظر: ابن تركة، **تمهيد القواعد**، ص ١٣٣]، وإليه الإشارة، كما يرى العرفاء، في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١]، فقال ابن عربي إن الله تعالى في هذه الآية نزه وشبه [ينظر: ابن عربي، **فصوص الحكم**، ص ١٨٢]، أي نزه من مماثلة المثل، فنزه أن يكون شيء من الأشياء مثلًا لهذا المثل، الذي هو =



المكمِل[1]، خليفة اللّه بالخلافة الكبرى، في عالمَي المُلك والملكوت، الأسفل والأعلى، ونشأتي الآخرة والأولى.

وأوصيك أيها الناظر في هذه الأوراق، أن تنظر فيها بعين المروة والإشفاق، وأنشدك باللّه وملكوته، وأهل رسالاته، أن تترك عادة النفوس السفلية[2]، من الأُلف بما هو المشهور بين الجمهور، والتوحش عما لم تسمعه من المشايخ والآباء، وإن كان مبرهنًا عليه بالحجة البيضاء، فلا تكن ممن ذمهم اللّه على التقليد المحض من غير برهان في مواضع كثيرة من القرآن، كقوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ﴾[3].

فإياك[4] أن تجعل مقاصد الشريعة الإلهية وحقائق الملة الحنفية مقصورةً على ما سمعته من معلميك وأشياخك منذ أول إسلامك، فتجمد دائمًا على عتبة بابك ومقامك، غير مهاجرٍ إلى ربك، بل اتبع ملة أبينا الحقيقي[5] إبراهيم حنيفًا مسلمًا، حيث قال لأبيه المجازي ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ﴾[6]، وقال ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾[7]، فاذهب إلى ربك، وسافر من بيت حجابك وعتبة

= الإنسان الكامل [ينظر: الجندي، **شرح فصوص الحكم**، ص ٦٣٠].

(١) س (د).

(٢) العلية (أ).

(٣) لقمان/ ٢٠ - ٢١.

(٤) س (أ).

(٥) العبارة س (أ).

(٦) مريم/ ٤٤.

(٧) الصافات/ ٩٩.



بابك، مهاجرًا إلى اللّه ورسوله[١]، لترى من آيات الجبروت وعجائب الملكوت، ما لا عين رأت[٢] ولا أذن سمعت.

فإن أدركك اللّه[٣] في هذا السفر، فأجرك على اللّه، لقوله ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا﴾[٤] الآية، فلا تُبالِ إن كنت مسافرًا بمخالفة الجمهور، فإن الجمهور واقفون في منزلهم، والمسافر مرتحل من المنزل، فكيف يقع الاتفاق بين الساكن والمتحرك، والحالّ والمرتحل، فكن[٥] كما قال إمامك وإمامنا أمير المؤمنين عليه وعلى أخيه وآله صلوات رب العالمين[٦]: لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق يُعرف منه أهله[٧].

واعلم أن المُتَّبَع[٨] في المعارف الإلهية هو البرهان، أو المكاشفة بالعيان، كما قال تعالى ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[٩]، وقال ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ﴾[١٠]، وهذا البرهان نورٌ يقذفه اللّه في قلب المؤمن، يتنور به بصيرته، فيرى الأشياء كما هي، كما وقع في دعاء النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لنفسه،

---

(١) س (ب).

(٢) رأيت (أ).

(٣) الموت (أ).

(٤) النساء/ ١٠٠.

(٥) س (د).

(٦) س (أ).

(٧) ينظر: محمد الطوسي، **الأمالي**، ص ١٠٣.

(٨) المتتبع (أ)، المقنع (د).

(٩) البقرة/ ١١١.

(١٠) المؤمنون/ ١١٧.



ولخواص أمته وأوليائه، من قوله: اللهم أرنا الأشياء كما هي[١].

واعلم[٢] أن هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ولهم الدعاء، لو كانت سهلة التناول والحصول، ممكنة الاكتساب بأفكار هذه العقول، بموازينهم المنطقية[٣]، وأنظارهم التعلمية البحثية، لما وقع الخلاف فيها من أولئك العقلاء المنشغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر والنظر في اكتساب تصور الأشياء، ولما نشأ منهم فيها الخطأ، ولما وقعت الحاجة للخلق[٤] إلى بعثة الأنبياء.

فاعلم أن هذه المسائل لا تحصل إلا باقتباس الأنوار من مشكاة النبوة، والتماس فهم الأسرار من باطن الولاية، فعليك بتجريدٍ تام[٥] للقلب، وتطهيرٍ بالغ للسر، وانقطاع شديد عن الخلق، ومناجاةٍ كثيرة مع الحق في الخلوات، وإعراض عن الشهوات والرئاسات، وسائر أعراض الحيوانات، بالنية الصافية والدين الخالص، وليكن نفس عملك نفس جزائك، وعين علمك عين وصولك إلى مبتغاك، حتى إذا كشف الغطاء ورفع الحجاب، كنت كما كنت في الباب محضرًا عند رب الأرباب.

فإنك لا تلحق غدًا إلا بما[٦] علمته، ولا تحشر يوم القيامة إلا

---

(١) ينظر: الأحسائي، **عوالي اللئالي**، ج ٤، ص ١٣٢.

(٢) س (د).

(٣) س (أ).

(٤) س (د).

(٥) بالتجريد التام (د).

(٦) ما (أ).



إلى ما[1] أحببته، حتى أنه لو أحب أحدٌ حجرًا لحشر معه[2]، كما ورد في الحديث.

فإياك أن تحب لِما لا وصول لك إليه، أو تعلم لِما لا تحقق له في الآخرة، فتهلك محترقًا بنار الحريق، أو تهوي إلى مكان سحيق، وقد علمت ألا يحشر أحدٌ إلا إليه، ولا يتألم ولا يلتذ إلا بما فيه.

فهذب نفسك، وخلص نيتك، وصحح عقيدتك، ونور قلبك للناظرين، وطهر بيتك للطائفين والعاكفين.

فولِّ وجهك شطر كعبة[3] المقصود، وتوجه إلى ولي الخير والجود، فهذا غاية السفر، والذهاب إلى عالم النور، وهو حاصل التجارة[4] التي لن تبور من بذل متاع هذا الوجه الفاني، وأخذ العوض من الوجه الباقي، فما عند اللّه خير للأبرار[5].

وهذا الوصول إلى كعبة المقصود ولقاء المعبود لا يمكن إلا بالسير الحثيث العلمي، بقدم الفكر والنظر، لا بمجرد حركات البدن التي لا حاصل لها إلا متاعب السفر، دون تحصيل الزاد وأخذ المتاع للمعاد[6].

ولهذا قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تفكر ساعة خير من عبادة سبعين

---

(١) س (أ).

(٢) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٦٦، ص ٨١.

(٣) المسجد الحرام (أ).

(٤) هذه التجارة (د).

(٥) إلى هنا تختم (أ).

(٦) للميعاد (د).



سنة[1]، وقال صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ لخير أمته وباب علمه: يا علي إذا تقرب الناس إلى خالقهم بأنواع البر، تقرب إليه بأنواع العقل، حتى تسبقهم كلهم[2].

فيحدس من هذا أن المقصود من العبادات البدنية والأوضاع الدينية، كالقيام والصيام وغيرهما، إنما هو تصفية القلب وتهذيب السر بالنية الخالصة فيها، والفكر الباطن من حيث إنها تعبُّدٌ للمعبود الحق، وقربان للإله المطلق، لا حركة الأركان، وقلقلة اللسان، قال تعالى ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقۡوَىٰ مِنكُمۡۚ﴾[3]، وقال ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾[4].

ثم إن أفسد قواطع الدين، وأكثف سدٍ على طريق السالكين، هو إجابة دعوة العلماء السوء[5]، وتتبُّع آرائهم المضلة وآثارهم المغوية[6]، والاغترار بهم بما يسمونه علمًا وفقهًا[7]، وهي حكمة اغترار الظمآن بالسراب عن عين ماء الحيوان، كما قال تعالى ﴿وَإِن تُطِعۡ أَكۡثَرَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ

---

(١) ينظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج ٦٦، ص ٢٩٣.
(٢) ينظر: شمس الدين الذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج ١، ص ١٥٧.
(٣) الحج/ ٣٧.
(٤) البقرة/ ١٧٧.
(٥) العبارة س (د).
(٦) المعنوية (د).
(٧) واغترارهم بما يسمونه فقهًا (د).



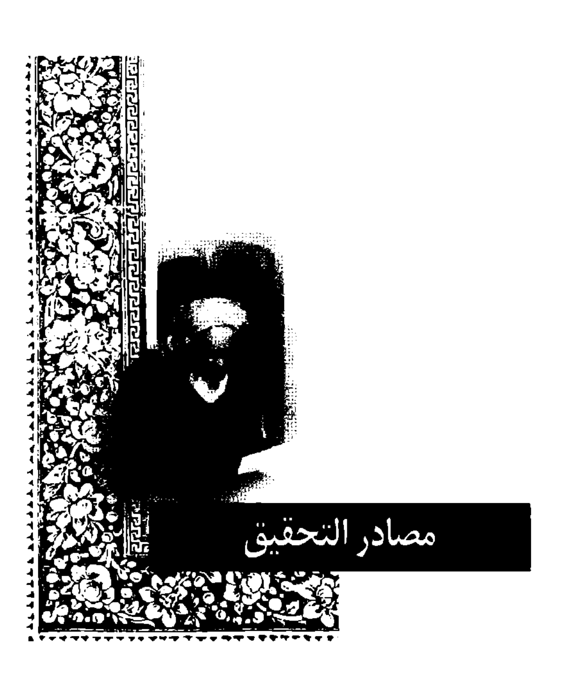
إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1]، ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[2].

أعاذنا اللّه وإخواننا المؤمنين من شر الشياطين والمضلين، ونور قلوبنا بأنوار الحكمة واليقين، بحق محمدٍ وآله الطاهرين، سلام اللّه عليهم أجمعين.

---

(١) الأنعام/١١٦.

(٢) يونس/٣٦.



مصادر التحقيق



- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، ط ١، بيروت، د.ت.
- ـــــــ، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط ١، القاهرة، ١٩٤٦.
- ـــــــ، **رسالة إنشاء الدوائر**، ط ١، طهران، ١٤٣٠.
- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، ط ١، القاهرة، ١٩٦٠.
- ـــــــ، **الشفاء (الإلهيات)**، تحقيق: الأب قنواتي، ط ١، القاهرة، د.ت.
- ـــــــ، **التعليقات**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط ١، القاهرة، ١٩٧٣.
- ـــــــ، **الشفاء (السماع الطبيعي)**، تحقيق: سعيد زايد، ط ١، القاهرة، ١٩٨٣.
- ـــــــ، **الشفاء (النفس)**، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط ٣، قم، ١٤٢٩.
- ـــــــ، **المبدأ والمعاد**، تحقيق: عبدالله نوراني، ط ١، طهران، ١٣٤٣.
- أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، ط ١، القاهرة، ١٩٧٤.
- ـــــــ، **المحاورات، فيدون**، ترجمة: زكي نجيب محمود، ط ١، القاهرة، د.ت.



- ـــــــ، **طيماوس**، ترجمة: فؤاد جرجي بربارة، ط ١، دمشق، ١٩٦٨.
- أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، تلخيص: ابن رشد، تحقيق: عثمان أمين، ط ١، القاهرة، ١٩٥٨.
- ـــــــ، **الأخلاق النيقوماخية**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ط ١، القاهرة، ١٩٢٤.
- ـــــــ، **ما بعد الطبيعة**، شرح: ابن رشد، ط ١، دمشق، ٢٠٠٧.
- ـــــــ، **كتاب النفس**، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، ط ٢، القاهرة، ٢٠٠٩.
- ابن الفارض، **الديوان**، ط ٢، بيروت، ١٤٢٦.
- ابن منظور، **لسان العرب**، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ط ١، بيروت، د.ت.
- ابن تركة، صائن الدين، **تمهيد القواعد**، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط ٢، ١٣٨٦.
- الأحسائي، ابن أبي جمهور، **عوالي اللئالي**، تحقيق: مجتبى العراقي، ط ١، قم، ١٤٠٥.
- الآملي، حيدر، **جامع الأسرار**، تحقيق: هنري كوربان، عثمان يحيى، ط ١، بيروت، ١٤٢٦.
- الآملي، حسن زادة، **سرح العيون**، ط ٣، قم، ١٤٢٩.
- الأشتياني، مهدي، **تعليقة على منظومة السبزواري**، ط ١، قم، ١٢٩٠.
- الأشعري، أبو الحسن، **كتاب اللمع**، تحقيق: حمودة غرابة، ط ١، مصر، ١٩٥٥.



- ــــــــ، **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: بشير محمد عيون، ط ٣، بيروت، ١٩٩٠.
- الأندلسي، صاعد، **طبقات الأمم**، تحقيق: حسين مؤنس، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٨.
- البغدادي، أبو البركات، **المعتبر في الحكمة**، ط ١، حيدر آباد، ١٣٥٧.
- الترمذي، **نوادر الأصول**، ط ١، القاهرة، ١٤٢٩.
- التفتازاني، سعد الدين، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط ١، القاهرة، ١٩٨٧.
- التويسركاني، محمد، **لئالئ الأخبار**، ط ١، قم، ١٤٠١.
- الجرجاني، **التعريفات**، ط ١، بيروت، ١٤٢٤.
- الجندي، مؤيد الدين، **شرح فصوص الحكم**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط ٣، قم، ١٤٢٩.
- الخوارزمي، أحمد، **المناقب**، ط ٢، قم، ١٤١١.
- الداماد، محمد باقر، **القبسات**، باهتمام: مهدي محقق، ط ١، طهران، ١٣٧٤.
- الدميري، كمال الدين، **حياة الحيوان الكبرى**، ط ١، بيروت، ١٤٢٤.
- الدواني، **شواكل الحور في شرح هياكل النور**، تحقيق: محمد عبد الحق ومحمد كوكن، ط ١، بيروت، ٢٠١٠.
- الذهبي، شمس الدين، **ميزان الاعتدال**، تحقيق: علي محمد الجباوي، ط ١، بيروت، ١٣٨٢.
- الرازي، محمد بن زكريا، **الرسائل الفلسفية**، تحقيق: بول كراوس، ط ٤، بيروت، ١٩٨٠.



- الرازي، فخر الدين، **المحصل**، قدم له: طه عبد الرزاق، ط ١، القاهرة، د.ت.
- ــــــ، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، ط ١، بيروت، ١٩٨١.
- الرازي، قطب الدين، **المحاكمات**، مطبوع في حاشية **الإشارات والتنبيهات** مع شرح للطوسي، تحقيق: كريم فيضي، ط ١، قم، ١٣٨٣.
- الراوندي، **الخرائج والجرائح**، ط ٢، بيروت، ١٤١١.
- الزركلي، خير الدين، **قاموس الأعلام**، ط ٣، بيروت، ١٩٧٠.
- السلمي، **طبقات الصوفية**، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٣.
- السهروردي، **حكمة الإشراق**، شرح: الشهرزوري، تحقيق: د. حسين ضيائي، ط ٢، طهران، ١٣٨٠.
- السيوطي، **الدر المنثور**، ط ١، قم، ١٤٠٤.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، **الأسفار**، ط ٣، قم، ١٤٣٠.
- ــــــ، **مفاتيح الغيب**، تحقيق: محمد خاجوي، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٣.
- ــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: محمد خاجوي، ط ٣، قم، ١٤١١.
- ــــــ، **الشواهد الربوبية**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط ١، قم، ١٤٣٠.
- الطباطبائي، محمد حسين، **نهاية الحكمة**، قم، ١٤٠٤.
- الطبري، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، ط ١، النجف الأشرف، ١٣٨٣.
- الطهراني، آقا بزرك، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، ط ٢، بيروت، ١٩٨٣.



- الطوسي، محمد، **الأمالي**، ط ٢، قم، ١٤٠٣.
- العجلوني، اسماعيل، **كشف الخفاء**، تحقيق: يوسف محمود، ط ١، القاهرة، د.ت.
- العمري، عبد الباقي، **ديوان الباقيات الصالحات**، ط ٢، قم، ١٤١٢.
- الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، ط ٩، القاهرة، ٢٠٠٧.
- ـــــــ، **إحياء علوم الدين**، تقديم: عبد الرحمن طبانة، ط ١، مصر، ١٩٥٧.
- الفارابي، **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط ٤، بيروت، ١٩٨٥.
- ـــــــ، **فصوص الحكم**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط ١، بغداد، د.ت.
- ـــــــ، **الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية**، تحقيق: فردريك ديتريصي، ط ١، ليدن، ١٨٩٠.
- ـــــــ، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، ط ٢، بيروت، ١٩٨٦.
- ـــــــ، **الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٤.
- ـــــــ، **التعليقات**، تحقيق: جعر آل ياسين، ط ١، طهران، ١٤١٢.
- الفناري، محمد بن حمزة، **مصباح الأنس**، ط ١، بيروت، ٢٠١٠.
- القزويني، زكريا بن محمد، **آثار البلاد وأخبار العباد**، ط ١، ليدن، ١٨٤٨.
- القمي، ابن بابويه، **التوحيد**، تحقيق: هاشم الحسيني، ط ٢، قم، ١٣٩٨.



- القيصري، داود، **شرح فصوص الحكم**، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط ١، بيروت، د.ت.
- الكليني، **أصول الكافي**، تحقيق: على أكبر غفاري، ط ١، طهران، ١٤٠٧.
- المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط ١، بيروت، ١٩٨٣.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، ط ٢، مصر، ١٩٨٨.
- المفيد، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، ط ١، قم، ١٤١٣.
- ــــــ، **أوائل المقالات**، ط ١، بيروت، ١٩٨٣.
- النجاشي، **فهرست أسماء مصنفي الشيعة**، ط ١، بيروت، ١٤٣٤.
- الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تصحيح: صفوة السقا، ط ١، بيروت، ١٢٩٧.
- الهيثمي، نور الدين، **مجمع الزوائد**، ط ١، بيروت، ١٤٠٨.
- بدوي، عبد الرحمن، **أفلوطين عند العرب**، ط ٣، الكويت، ١٩٧٧.
- ــــــ، **أرسطو عند العرب**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط ٢، الكويت، ١٩٧٨.
- بهمنيار، **التحصيل**، تحقيق: مرتضى المطهري، ط ٢، طهران، ١٣٧٥.
- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط ٤، القاهرة، ١٩٥٨.

رسالة الحكمة العرشية

شكل صدر الدين الشيرازي محورًا لحراك فكري فلسفيّ عميق، عمل على إعادة تفعيل القول الفلسفيّ وتجديده، مُدخلًا عليه الكثير من المسائل التي لم تكن معروفةً من قبل، فاتحًا بذلك أفقًا جديدًا أمام الباحثين، وهو من خلال ذلك يثبت أنّ الفلسفة الإسلامية لم تغادر هذا العالم مع "ابن رشد" إلى أوروبا، بل بقيت تستوطن هذا العالم وتحيك خيوطها لترتسم مشروعًا عَرِف رواجًا كبيرًا في الجزء الشرقيّ من الأمة الإسلامية، فكانت لها ثمارها المعرفية اليانعة، التي ما زالت تضج بحراك يحاول اليوم أن يجيب على أسئلة الذات، ويحاول أن يقدم إسهاماته في إطار الفكر الإنسانيّ.

وبناءً على ما مر، أدرك دار المعارف الحكمية ومنذ انطلاقه ضرورة إعادة استحضار "صدر الدين الشيرازي"، وتفعيل دوره في إطار المكتبة العربية، لما لهذا الأمر من ضرورات تاريخية ومنهجية وعلمية، فعمل على الكشف عن جوانب هذه الفلسفة.

واليوم، يتشرف الدار في إطار رؤيته بتقديم كتاب رسالة الحكمة العرشية إلى القارئ العربي، وهو من الآثار الفكرية التي تقدم فلسفة صدر الدين الشيرازي بلغة مكثفة وسلسة في آن، تسمح بالتعرف على أبرز أفكار هذا الفيلسوف.




ISBN 978-614-440-056-2